Los fundamentos del pensamiento político moderno I

El Renacimiento

Quentin Skinner

POLÍTICA Y DERECHO

QUENTIN SKINNER, profesor de ciencia política, de 1979 a 1996, y de historia, de 1996 a 2008, en la Universidad de Cambridge, también ha sido profesor visitante en universidades de Australia, Bélgica, Francia y Estados Unidos. Es miembro de la British Academy y de la Royal Historical Society. Se ha interesado en la historia del pensamiento moderno en Europa, particularmente en la cultura retórica del Renacimiento, en la filosofía de Thomas Hobbes y en temas filosóficos como el concepto de libertad política y el carácter del Estado. Su obra, que consta de más de 20 libros, le ha valido la obtención de grados honorarios en importantes universidades y de reconocimientos como el Wolfson History Prize (1979), el Balzan Prize (2006) y el Bielefelder Wissenschaftspreis (2008).

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO
I

Traducción de
Juan José Utrilla

QUENTIN SKINNER

Los fundamentos del pensamiento político moderno

I
EL RENACIMIENTO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1985
Segunda reimpresión, 2013
Primera edición electrónica, 2014
©1978, Cambridge University Press, Cambridge
Título original: *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*
D. R. © 1985, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.co
Tel. (55) 5227-4672

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ISBN 978-607-16-1916-7 (mobi)
Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO

En este libro me he propuesto tres objetivos importantes. El primero es, simplemente, ofrecer un esbozo de los principales textos del pensamiento político de la Baja Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna. Analizo, por turnos, los principales escritos políticos de Dante, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Guicciardini, Erasmo y Tomás Moro, Lutero, Calvino y sus discípulos, Vitoria y Suárez, y los teóricos constitucionalistas franceses, incluyendo a Beza, Hotman, Mornay y especialmente Bodino. Creo yo que semejante estudio de la transición de la teoría política medieval a la moderna no se ha intentado desde la publicación de *L'essor de la philosophie politique au* XVI*e siècle,* del profesor Pierre Mesnard. Desde luego, el estudio del profesor Mesnard es ya clásico, y no tengo esperanzas de emular ni su gama ni la profundidad de su pensamiento. Sin embargo, han transcurrido más de cuarenta años desde que apareció su libro, y desde entonces se ha realizado cierto número de importantes avances en la materia. Han aparecido muchas ediciones nuevas, que a menudo muestran importantes descubrimientos. Y ha crecido una gran bibliografía secundaria, añadiendo mucha información nueva así como desafiando muchas opiniones recibidas acerca de los textos fundamentales. Por estas razones, me ha parecido digna de emprenderse la tarea de aportar un estudio más actualizado del mismo periodo, tomando en cuenta —hasta donde fue posible— los descubrimientos más significativos de la investigación reciente.

Mi segundo objetivo ha sido emplear los textos de la teoría política de la Baja Edad Media y principios de la Época Mo-

derna, con el objeto de iluminar un tema histórico más general. Espero indicar parte del proceso por el cual llegó a formarse el concepto moderno del Estado. Mencionar esta vasta ambición es, al mismo tiempo, explicar los límites cronológicos de este libro. Empiezo a finales del siglo XIII, y llevo la historia hasta el final del XVI, porque fue durante este periodo —como espero mostrarlo— cuando gradualmente fueron adquiriéndose los elementos principales de un reconocible concepto moderno del Estado.[1] El cambio decisivo fue de la idea de que el gobernante "conservaba su estado" —donde esto simplemente significaba sostener su propia posición— a la idea de que existe un orden separado y constitucional, el del Estado, que el gobernante tiene el deber de mantener. Un efecto de esta transformación fue que el poder del Estado, no del gobernante, llegó a ser considerado como base del gobierno. Y esto a su vez capacitó al Estado a ser conceptualizado en términos distintamente modernos: como única fuente de ley y fuerza legítima dentro de su propio territorio, y como único objeto apropiado de las lealtades de sus ciudadanos.[2]

Después de considerar los desarrollos históricos que promovieron este cambio conceptual, me vuelvo brevemente en la Conclusión, de la historia a la semántica histórica, del concepto del Estado a la palabra "Estado". La señal más clara de que una sociedad ha entrado en posesión semiconsciente de un nuevo concepto es, en mi opinión, que llega a generarse un nuevo vocabulario, en cuyos términos queda entonces articulado y discutido el concepto. Así pues, acepto como confirmación decisiva de mi tesis central el que, a finales del siglo XVI, al menos en Inglaterra y Francia, encontramos que las palabras "Estado" y "l'État" empiezan a ser utilizadas por vez primera en su sentido moderno.

Mi tercera finalidad consiste en ejemplificar una manera particular de enfocar el estudio y la interpretación de los textos históricos. Ya he elucidado este enfoque en una serie de artículos publicados en los últimos doce años, y no me parece apropiado repetir aquí sus argumentos.[3] Sea como fuere, espero que, si mi método tiene algunos méritos, éstos surjan conforme trate yo de aplicar mis propios preceptos en el cuerpo de este libro. Sin embargo, acaso valga la pena indicar muy brevemente lo que está en juego, comparando mi enfoque con el método más tradicional de estudiar la historia de las ideas políticas, método empleado, por ejemplo, por el profesor Mesnard. Éste trata el tema esencialmente como una historia de los llamados "textos clásicos", con capítulos sucesivos sobre las principales obras de Maquiavelo, Erasmo, Lutero, Calvino y las otras grandes figuras. Por contraste, yo he tratado de no concentrarme tan exclusivamente en los principales teóricos y en cambio he enfocado la matriz social e intelectual, más general, a partir de la cual surgieron las obras de aquéllos. Comienzo analizando las características que me parecen más pertinentes de la sociedad en la cual y para la cual escribieron originalmente. Pues considero que la propia vida política plantea los principales problemas al teórico de la política, al hacer que cierta gama de asuntos parezcan problemáticos, y que una correspondiente gama de cuestiones se conviertan en los principales temas del debate. Sin embargo, esto no es decir que estoy tratando estas superestructuras ideológicas como resultado directo de su base social. No menos esencial me parece considerar el marco intelectual en que fueron concebidos los textos principales: el marco de los escritos anteriores y las suposiciones heredadas acerca de la sociedad política, y de contribuciones contemporáneas más efímeras al pensamiento social y político; pues es evidente que la naturaleza y los límites del vocabulario normativo disponi-

ble en cualquier momento también ayudarán a determinar las formas en que llegan a elegirse y elucidarse problemas particulares. Así, he tratado de escribir una historia centrada menos en los textos clásicos y más en la historia de las ideologías, siendo mi principal objetivo construir un marco general dentro del cual puedan situarse los escritos de los teóricos más destacados.

Bien podrá preguntarse por qué adopto este enfoque, un tanto elaborado, y deseo terminar estas observaciones preliminares esbozando una respuesta. Una insatisfacción que me produce el tradicional método "textualista" consiste en que, aun cuando sus exponentes por lo general han afirmado estar escribiendo la historia de la teoría política, rara vez nos han ofrecido historias genuinas. Se ha convertido en lugar común de la historiografía reciente el que, si deseamos comprender las sociedades anteriores, necesitamos recuperar sus diferentes *mentalités* con la mayor empatía posible. Pero es difícil ver cómo podemos tener esperanzas de llegar a este tipo de entendimiento histórico si, como estudiosos de las ideas políticas, continuamos el enfoque de nuestra principal atención en quienes discutieron los problemas de la vida política a un nivel de abstracción e inteligencia no alcanzado por sus propios contemporáneos. Si, por otra parte, tratamos de rodear estos textos clásicos con su apropiado marco ideológico, podremos construir un cuadro más realista de cómo elaboraban, de hecho, el pensamiento político, en todas sus diversas formas, en periodos anteriores. Un mérito que, por tanto, deseo atribuir al asunto que he descrito es que si se le practicara con éxito podría empezar a darnos una historia de la teoría política con un carácter genuinamente histórico.

La adopción de este enfoque también puede ayudarnos a iluminar alguna de las conexiones entre la teoría política y la práctica. Frecuentemente se ha observado que los historiado-

res de la política suelen asignar un papel un tanto marginal a las ideas y los principios políticos al tratar de explicar el comportamiento político. Es evidente que, mientras los historiadores de la teoría política sigan pensando que su tarea principal es la de interpretar un canon de los textos clásicos, seguirá siendo difícil establecer vínculos más íntimos entre las teorías políticas y la vida política. Pero si en cambio pensaran en sí mismos, esencialmente como estudiantes de ideologías, bien podría volverse posible ilustrar una manera decisiva en que las explicaciones del comportamiento político dependen del estudio de las ideas y los principios políticos, y no pueden conducirse, con sentido, sin referencia a ellos.

Tengo la esperanza de que cierto sentido de la naturaleza de estas interacciones surja en el curso de este libro. Pero el punto en que estoy pensando puede expresarse fácilmente en términos más generales si consideramos la posición de un actor político que está ansioso por abrazar un particular curso de acción, el cual también está ansioso, en la frase weberiana, por mostrar como legítimo. Puede decirse que tal agente tiene un motivo poderoso para tratar de asegurar que su comportamiento pueda describirse en los términos de un vocabulario ya normativo dentro de su sociedad, vocabulario que sea capaz de legitimar al mismo tiempo que describir lo que ha hecho. Puede parecer ahora —y muchos historiadores de la política lo han supuesto— que la naturaleza de la conexión que esto sugiere entre ideología y acción política es puramente instrumental.[4] El agente tiene un proyecto que desea legitimar; en consecuencia, procesa precisamente aquellos principios que mejor le sirven para describir lo que está haciendo en términos moralmente aceptables; y, dado que la selección de estos principios se relaciona con su comportamiento de manera totalmente *ex post facto,* difícil parece que la capacidad de explicar su comportamiento tenga que depender de

alguna forma de referirse a cualesquiera principios que esté profesando. Empero, puede argüirse que esto es interpretar mal el papel del vocabulario normativo que cualquier sociedad emplea para la descripción y evaluación de su vida política. Considérese, por ejemplo, la posición de un agente que desea decir, de una acción efectuada por él, que fue honorable. Ofrecer esta descripción ciertamente es recomendarla, así como describir lo que se ha hecho. Y como lo ha mostrado Maquiavelo, la gama de las acciones que verosímilmente pueden ponerse bajo este encabezado puede resultar —con un poco de ingenio— inesperadamente extensa. Pero el término obviamente no puede aplicarse con propiedad para describir *cualquier* curso maquiavélico de acción, sino sólo aquellos que, con cierta verosimilitud, pueda mostrarse que satisfacen las normas preexistentes para la aplicación del término. De allí se sigue que cualquiera que esté ansioso por ver reconocido su comportamiento como el de un hombre de honor se encontrará limitado al desempeño tan sólo de cierta gama de acciones. Así, el problema al que se enfrenta todo agente que desee legitimar lo que está haciendo al mismo tiempo que logra lo que se propone no puede ser, sencillamente, el problema instrumental de amoldar su idioma normativo para que se adapte a sus proyectos. Tiene que ser, en parte, el problema de amoldar sus proyectos para que se adapten al idioma normativo disponible.

Ya debe ser evidente ahora por qué deseo sostener que si la historia de la teoría política se escribiera esencialmente como historia de las ideologías, uno de sus resultados sería un entendimiento más claro de los nexos entre la teoría y la práctica políticas. Pues es claro ahora que, al recuperar los términos del vocabulario normativo de que dispone cualquier agente para la descripción de su comportamiento político, al mismo tiempo estamos indicando uno de los frenos a su pro-

pio comportamiento. Esto indica que, para explicar por qué un agente actúa como lo hace, estamos obligados a hacer cierta referencia a este vocabulario, pues evidentemente figura como uno de los determinantes de su acción. Y esto a su vez indica que, si hemos de enfocar nuestras historias en el estudio de estos vocabularios, podremos ilustrar las maneras exactas en que la explicación del comportamiento político depende del estudio del pensamiento político.

A pesar de todo, mi principal razón para indicar que debemos enfocar el estudio de las ideologías es que ello nos capacitaría a retornar a los propios textos clásicos con una perspectiva más clara de comprenderlos. Estudiar el contexto de cualquier gran obra de filosofía política no sólo es obtener información adicional acerca de su etiología; también es equipararnos, diré, con una manera de obtener una visión más grande del sentido de su autor de la que podemos esperar conseguir simplemente leyendo el texto mismo "una y otra vez" como los partidarios del enfoque "textualista" característicamente han propuesto.[5]

¿Qué es, exactamente, lo que este enfoque nos capacita a captar acerca de los textos clásicos que no podamos percibir simplemente leyéndolos? La respuesta, en términos generales es, creo yo, que nos capacita a caracterizar lo que sus autores estaban *haciendo* al escribirlo. Podemos empezar a ver no sólo los argumentos que estaban presentando, sino también las preguntas que estaban enfocando y tratando de resolver, y hasta qué punto estaban aceptando y apoyando, o cuestionando y repudiando, y quizás polémicamente desdeñando, las suposiciones y convenciones prevalecientes en el debate político. No podremos esperar alcanzar este nivel de entendimiento si sólo estudiamos los propios textos. Para verlos como respuestas a preguntas específicas, necesitamos saber algo acerca de la sociedad en que fueron escritos. Y para recono-

cer la dirección exacta y la fuerza de sus argumentos, necesitamos cierta apreciación del vocabulario político general de la época. Sin embargo, es claro que necesitamos ganar acceso a este nivel de entendimiento si hemos de interpretar de manera convincente los textos clásicos. Pues comprender qué cuestiones está enfocando un escritor, y qué está haciendo con los conceptos de que dispone es equivalente a comprender algunas de sus intenciones al escribir y, así, elucidar exactamente lo que pudo pensar por lo que dijo… o dejó de decir. Cuando tratamos de localizar así un texto dentro de su contexto apropiado, no sólo estamos dando un "fondo" histórico a nuestra interpretación; ya estamos embarcados en el acto de la propia interpretación.

Como indicación muy breve de lo que estoy pensando, considérese el posible significado del hecho de que John Locke en sus *Dos tratados sobre el gobierno* no apela a la fuerza, presuntamente prescriptiva, de la antigua Constitución inglesa. Un examen de los modos de pensamientos prevalecientes acerca del concepto de obligación política de la época revelará que esto sólo pudo ser considerado por sus contemporáneos como una lamentable laguna. Este descubrimiento puede hacernos preguntar qué estaba haciendo Locke en este punto de su argumento. Hemos de responder que estaba rechazando y desdeñando una de las formas del razonamiento político más generalmente aceptadas y prestigiosas de que por entonces se disponía. Y esto a su vez puede hacernos preguntar si no habrá tenido la intención de hacer ver a sus lectores originales que, en su concepto, tales pretensiones de prescripción ni siquiera eran dignas de su atención y que, por ello, estaba expresando su actitud hacia la teoría en su propio silencio. Este ejemplo, desde luego, es excesivamente esquemático, pero nos sirve bastante bien para señalar las dos ideas que tengo en mente: es difícil poder decir que hemos com-

prendido la intención de Locke hasta haber considerado sus intenciones en este punto; más difícil será que alcancemos este entendimiento a menos que estemos dispuestos a enfocar no simplemente su texto, sino también el marco más general dentro del cual fue escrito.

El lector podrá preguntarse si tenemos algún nuevo descubrimiento que mostrar como resultado de aplicar esta metodología. Deseo mencionar dos puntos generales. En el volumen I he tratado de subrayar el notable grado en que el vocabulario del pensamiento político y moral del Renacimiento se derivó de fuentes estoicas romanas. Mucho trabajo se ha efectuado —por ejemplo, por Garin— sobre los orígenes platónicos de la filosofía política renacentista. Y recientemente se ha hecho gran hincapié —especialmente por Baron y Pocock— en la contribución de las doctrinas aristotélicas a la formación del humanismo "cívico". Pero no pienso que haya sido plenamente apreciado hasta qué punto los teóricos políticos de la Italia renacentista y de la temprana Europa moderna en general fueron influidos por los valores y creencias de los estoicos. Tampoco creo que haya sido plenamente reconocido cómo un entendimiento de estos hechos tiende, entre otras cosas, a alterar nuestro cuadro de la relación de Maquiavelo con sus predecesores, y en consecuencia nuestro sentido de sus objetos e intenciones como teórico de la política. En el volumen II he tratado, asimismo, de descubrir las fuentes del vocabulario característico del pensamiento político de la Reforma. Particularmente, he tratado de subrayar el grado casi paradójico en que los luteranos, así como los calvinistas radicales, se basaron en un esquema de conceptos derivado del estudio del derecho romano y de la filosofía moral escolástica. En años recientes se ha dedicado toda una considerable bibliografía a analizar la formación de "la teoría calvinista de la revolución". Pero yo sostengo que, estrictamente

hablando, esta teoría no existe. Aunque no hay duda de que los revolucionarios de la temprana Europa moderna eran, en general, reconocidos calvinistas, creo que no ha sido suficientemente reconocido que las teorías que desarrollaron estaban expuestas casi enteramente en el vocabulario jurídico y moral de sus adversarios católicos.

[1] Como espero poner en claro en mi Conclusión, esto no es decir precisamente que se adquirió *nuestro* concepto de Estado. Los teóricos que analizo no llegaron a una conclusión clara acerca de la relación entre el pueblo, el gobernante y el Estado. Y desde luego, les faltaba el concepto, posterior a la Ilustración, de la relación entre la nación y el Estado.

[2] Para esta famosa definición, véase Max Weber, *Economía y Sociedad,* FCE, 1974, p. 42.

[3] Para cualquier lector que se interese, he enumerado los títulos de estos ensayos en la bibliografía que se halla al final de este volumen. Deseo añadir que, al llegar a mis opiniones acerca de la naturaleza de la interpretación, he sido influido grandemente por cierto número de escritores cuyas obras también he mencionado en la bibliografía. Deseo especialmente hacer constar mi deuda a las teorías de R. G. Collingwood, mi admiración a la labor de Alasdair MacIntyre sobre la filosofía de la acción así como sobre la historia de los conceptos morales, y mis obligaciones más específicas hacia los escritos metodológicos de Martin Hollis, J. G. A. Pocock y especialmente John Dunn.

[4] Para un intento de documentar con detalle un caso en que esto claramente se supuso, véase Skinner, 1974a.

[5] Para esto, véase J. P. Plamenatz, *Man and Society,* 2 vols. (Londres, 1963), vol. I, p. x.

RECONOCIMIENTOS

Mi mayor deuda es hacia aquellos amigos que han leído y comentado todo el manuscrito de este libro, en algunos casos leyendo sus diversas redacciones. Estoy profundamente agradecido a todos ellos: John Burrow, Stefan Collini, John Dunn, Susan James, John Pocock y John Thompson. Me ofrecieron constante aliento y consejo, así como un gran número de sugestiones útiles, casi todas las cuales traté de incorporar a mi redacción final. Deseo añadir algunas palabras de agradecimiento especial. Unas de ellas van dedicadas a John Burrow, quien originalmente supervisó mi trabajo sobre teoría política cuando yo era estudiante *undergraduate* en Gonville y Caius College, Cambridge, y que desde entonces me ha guiado en este tema (y en muchas otras cosas). Las otras son para John Dunn, a quien debo más que a nadie. He discutido con él acerca de mi obra en cada etapa, sin dejar de aprender nunca de sus ideas y de la pasmosa gama de sus conocimientos, beneficiándome inconmensurablemente de su infalible bondad y aliento, así como de sus muchos detalles de crítica.

Apenas menor es mi deuda hacia quienes han comentado secciones particulares de mi obra. Jimmy Burns ha leído prácticamente todo el escrito, ayudándome particularmente en las sutilezas del pensamiento escolástico de las últimas épocas y revisando minuciosamente mis traducciones. John Elliott ha leído los capítulos sobre la Contrarreforma, pidiéndome revisarlos extensamente a la luz de sus críticas. Julian Franklin ha leído los capítulos sobre la revolución calvinista, poniendo a mi disposición su enorme conocimiento del temprano constitucionalismo moderno, en una serie de cartas y

conversaciones excepcionalmente útiles. Peter Gay ha leído el segundo volumen, y ha dedicado mucho tiempo y esfuerzo a un intento de hacerme pensar y escribir con mayor claridad. Félix Gilbert ha leído virtualmente todo el primer volumen, con su insuperable comprensión del pensamiento político renacentista, salvándome así de muchos errores de juicio y de hecho. Martin Hollis ha leído el segundo volumen, corrigiendo mi latín, haciendo muchas sugestiones y, ante todo, ayudándome a expresar las suposiciones metodológicas sobre las que he tratado de basar mi obra. Y en los últimos meses de revisión he recibido mucha ayuda de Donald Kelley, que no sólo leyó todo el escrito y me ayudó a evitar cierto número de errores, sino que también me ha dado muchos detalles bibliográficos, así como útiles consejos en general.

Al escribir este libro, también he adquirido muchas más obligaciones generales, que deseo hacer constar con profunda gratitud. Mucho debo a Peter Laslett por su generosa ayuda y consejo en las primeras etapas de mi investigación. Y también es muy grande mi deuda hacia Jack Plumb por su continuo aliento y sus muchas bondades. Fue él quien originalmente sugirió, en su capacidad de asesor de Penguin Books, que se me comisionara a escribir un estudio sinóptico del temprano pensamiento político moderno. Sólo después de haber trabajado durante algún tiempo en el libro proyectado —que había de cubrir todo el periodo que va desde principios del siglo XVI hasta principios del XIX— descubrí que la empresa estaba más allá de mis fuerzas. Estoy agradecido a Penguin Books por haberme liberado entonces de tal obligación. Vaya también mi agradecimiento a muchos ex alumnos de Cambridge University, con quienes discutí acerca de mi obra en conferencias y seminarios. Debo mencionar explícitamente a Richard Tock, originalmente mi alumno y hoy mi colega en Cambridge. Siempre aprendo en nuestras conver-

saciones, y estoy seguro de que muchas de ellas dejaron su huella en este libro. También deseo reconocer la experta ayuda así como las muchas bondades que he recibido de Mrs. Peggy Clarke y del personal de la secretaría adscrita a la Escuela de Ciencias Sociales en el Instituto de Estudios Avanzados, que ha mecanografiado mi manuscrito con gran limpieza y rapidez, y de Clare Scarlett, que ha verificado las citas, referencias y bibliografías. Por último, deseo dar las gracias al personal de la British Library, de la Firestone Library en Princeton, y especialmente de la University Library, en Cambridge. Gran parte de mi investigación se ha efectuado en las salas de libros raros de estas colecciones, donde siempre he sido recibido con paciencia y cortesía.

También estoy en gran deuda con las varias instituciones que me han apoyado y alentado en mi labor. Christ's College, de Cambridge, me ha dado la ayuda material, así como su *fellowship.* La Facultad de Historia de la University of Cambridge me ha mostrado excepcional generosidad, especialmente dándome tres años de permiso de mi cátedra, en 1976, y, así, el tiempo necesario para completar varias obras, una de las cuales es este libro. Por último, tengo una deuda especial hacia el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Fui allí por primera vez como visitante en 1974, y estoy profundamente agradecido a Clifford Geertz, Albert Hirschman y Carl Kaysen por haber propuesto que se me invitara a retornar en 1976, para una permanencia de tres años. Durante estas visitas no sólo he podido escribir virtualmente toda la redacción final de estos volúmenes; también he tenido el privilegio de descubrir que, como lugar para un trabajo de cultura, el Instituto está fuera de toda ponderación.

Al entrar en prensa estos volúmenes, me ha complacido enterarme de que aún tengo tiempo de expresar mi agradeci-

miento a Jeremy Mynott, de la Cambridge University Press, por su infalible eficiencia y tacto.

NOTAS SOBRE EL TEXTO

1) Referencias. He tratado de prescindir, hasta donde sea posible, de las notas de pie de página. Desde luego, tengo interés en que sean fáciles de identificar las fuentes de todas las citas y otra información que ofrezco. La solución que he adoptado es la siguiente: al citar una fuente original, menciono al autor e identifico inmediatamente la obra antes de citar de ella. Luego presento las referencias a las páginas entre paréntesis, al final de la cita. Cuanto he tomado información de una obra moderna, pongo el nombre del autor, la fecha de la obra y las apropiadas referencias a las páginas entre paréntesis inmediatamente después de la cita. Los detalles completos de todas las ediciones de que me he valido pueden encontrarse en las bibliografías. Debo reconocer que este sistema pone ciertas limitaciones a mi prosa, y sin duda destruye toda humilde pretensión de elegancia. Pero la única alternativa, en un libro que contiene tantas citas, habría sido desfigurar las páginas con intolerables cantidades de notas de pie de página.

2) Ediciones. En el caso de las fuentes originales, generalmente he utilizado las ediciones que me han parecido más fáciles de conseguir. Sin embargo, siempre que se ha presentado una moderna edición crítica, con los nuevos descubrimientos, siempre la he usado de preferencia a otras versiones acaso más accesibles del texto. Al citar las obras de Shakespeare mis referencias a los versos son a los de la edición de Oxford, presentada por W. J. Craig y publicada por primera vez en 1905.

3) Traducciones. Por lo general me he valido de las traducciones existentes, salvo cuando son defectuosas en aspectos significativos. Cuando cito una fuente escrita originalmente en un idioma distinto del inglés, y cuando no existen traduc-

ciones, éstas son mías. El lector que desee conocer todos los títulos originales de obras extranjeras que he traducido, los encontrará en las bibliografías de fuentes primarias.

4) Bibliografías. Las bibliografías, al final de cada volumen, son simplemente listas de las fuentes primarias que he analizado en el texto, y de obras secundarias que he citado como piezas específicas de información. No tienen pretensiones de ser introducciones completas a la muy extensa literatura sobre el temprano pensamiento político moderno. También he añadido muy breves bibliografías al final de cada grupo de capítulos. Éstas contienen las obras que me han parecido más importantes y que un estudiante puede empezar a consultar si desea mayor información acerca de uno u otro de los grandes escritores en cuestión.

5) Nombres. He seguido la práctica tradicional (aunque no muy consecuente) de traducir los nombres de los gobernantes y las ciudades, mientras dejaba los nombres de los autores en su forma original. Así, hablo de Francisco I (no de François 1er). Surge un problema especial con aquellos escritores medievales y renacentistas que dieron forma clásica a sus nombres. En general, he devuelto éstos a sus formas vernaculares. Así hablo de John Mair (no de Juan Major). Sin embargo, en algunos casos las versiones clásicas han llegado a ser tan conocidas que hacer aquello sería absurdo, y en estos casos he preferido la familiaridad a la uniformidad. Por ejemplo, hablo de Felipe Melanchthon (no de Philipp Schwartzerd) y de Justo Lipsio (no de Joost Lips).

6) Modernización. He modernizado siempre que me ha sido posible. Todas las fechas se expresan al nuevo estilo, con el año empezando el 1° de enero. Ortografía y puntuación se han modernizado en todas las citas de fuentes originales. Las formulaciones arcaicas aparecen en sus equivalentes modernos, y todos los títulos se han modernizado; de modo que he

seguido estos procedimientos aun al citar ediciones modernas en que se han conservado la ortografía y puntuación originales. Reconozco que esta última decisión acaso ofenda a quienes aman la antigua etiqueta, pero la única alternativa parecía imponer una gratuita ranciedad a los escritores que me interesan, con el consiguiente peligro de que sus argumentos no fueran tomados tan en serio como lo merecen.

7) Terminología. Cuando ciertos términos clave presentan problemas especiales de traducción, la regla que he adoptado consiste en seguir lo más de cerca posible las traducciones empleadas en la época; sin embargo, esto significa que en varios casos importantes los términos que empleo necesitan ser interpretados en su sentido de principios de la Época Moderna, y no en su sentido actual, un tanto distinto. De esto hay tres ejemplos principales:

i) Princeps y *Magistratus.* Siguiendo la práctica de principios de los tiempos modernos, normalmente traduzco estos términos, respectivamente, como "príncipe" y "magistrado". Sin embargo, en la Europa de hace algunos siglos, estas traducciones aún conllevaban las (muy extensas) connotaciones del original latín, connotaciones que desde entonces se han perdido. El término "príncipe" frecuentemente se utilizaba para referirse a reyes y emperadores, así como a príncipes. Y "magistrado" se utilizaba normalmente para describir a una clase mucho más extensa de funcionarios jurídicos de lo que hoy denota la palabra. Esto, a su vez, significa que, para conservar cierta consecuencia, habitualmente empleo ambos términos —aun al no traducir— en su sentido antiguo y más amplio.

ii) Respublica. A veces, este término simplemente significaba "República". Cuando el contexto pone en claro que éste es el sentido que se propone el autor, naturalmente ésta es la traducción que yo adopto. Pero a veces se le empleaba para referirse también a reinos y principados. Por tanto, algunos estudiosos modernos lo traducen —aun en ediciones de los siglos XV y comienzos del XVI— como "Estado". Pero esto resulta engañosamente anacrónico, ya que ningún escritor político de antes de mediados del siglo XVI empleó la palabra "Estado" en algún sentido que en algo se pareciese al nuestro, moderno. Por consiguiente, he preferido, en todos estos casos, seguir la práctica, de comienzos de la época moderna, de traducir *Respublica* como "comunidad". Esto puede parecer, un tanto, obra de mandarinato, pero me parece la única manera de mantener la consecuencia, así como de señalar el hecho decisivo de que, en el periodo que en gran parte me interesa, el término *Respublica* aun llevaba consigo cierto número de matices normativos (básicamente, sugestivos del bien común) que después se han desvanecido en la atmósfera cada vez más individualista en que han llegado a establecerse nuestros acuerdos políticos.

iii) Studia humanitatis. Algunos estudiosos modernos, traduciendo este concepto ciceroniano como "las humanidades" (y sus derivados como "humanismo", "los humanistas", etc.) han pasado a emplear estos términos con lamentable vaguedad. Como resultado, varias autoridades recientemente han propuesto que, para evitar mayores confusiones, la palabra "humanismo" quedara expulsada de todos los relatos futuros del pensamiento de principios de la Época Moderna. (Por ejemplo, el profesor Hay ha tratado de expulsar la palabra por completo de su estudio del Renacimiento italiano). (Véase Hay, 1961, p. 8.) Sin embargo, una vez más, me parece a mí —y en esto simplemente estoy siguiendo el ejemplo de los ensayos seminales del profesor Kirsteller— que la solución no está en evitar el uso del término, sino en limitar su empleo a su original sentido renacentista, utilizándolo simplemente para referirse a los estudiosos y protagonistas de un grupo particular de disciplinas centradas en torno al estudio de la gramática, la retórica, la historia y la filosofía moral. Comprendido de esta manera, creo

yo que el término sigue siendo valioso, así como claro y, en consecuencia, me he sentido autorizado a utilizarlo libremente aunque siempre, espero yo, en este sentido antiguo y más limitado.

Primera Parte

LOS ORÍGENES DEL RENACIMIENTO

I. EL IDEAL DE LIBERTAD

LAS CIUDADES-REPÚBLICA Y EL IMPERIO

Ya a mediados del siglo XII, el historiador alemán Otón de Fresinga reconoció que en el norte de Italia había surgido una nueva y sorprendente forma de organización social y política. Una peculiaridad que notó fue que, al parecer, la sociedad italiana había perdido su carácter feudal. Descubrió que "prácticamente toda la tierra está dividida entre las ciudades" y que "casi no puede encontrarse hombre noble o grande en todo el territorio circundante, que no reconozca la autoridad de su ciudad" (p. 127). La otra modificación que observó —y que le pareció aún más subversiva— fue que en las ciudades había evolucionado una forma de vida política enteramente opuesta a la suposición previa de que la monarquía hereditaria constituía la única forma sana de gobierno. Se habían vuelto "tan deseosas de libertad" que se habían convertido en Repúblicas independientes, gobernada cada una "por la voluntad de los cónsules, antes que de los gobernantes", a los que "cambiaban casi cada año" para asegurarse de que su "afán de poder" fuera contenido, y se mantuviera la libertad del pueblo (p. 127).

El primer caso conocido de una ciudad italiana que eligiera tal forma consular de gobierno ocurrió en Pisa en 1085 (Waley, 1969, p. 57). En adelante, el sistema empezó a difundirse con rapidez por la Lombardía así como por la Toscana: regímenes similares aparecieron en Milán en 1097, en Arezzo al año siguiente, y en Lucca, Bolonia y Siena en 1125 (Waley,

1969, p. 60). Durante la segunda parte del siglo ocurrió un segundo acontecimiento importante. El gobierno de los cónsules llegó a ser suplantado por una forma más estable de gobierno electivo, centrado en un funcionario llamado el *podestá,* conocido así porque estaba investido con el poder supremo o *potestas* sobre la ciudad. El *podestá* normalmente era un ciudadano de otra ciudad, convención destinada a asegurarse de que ningunos vínculos o lealtades locales coartaran su imparcial administración de la justicia. Era elegido por mandato popular, y generalmente gobernaba asesorado por dos consejos principales, el mayor de los cuales podía tener hasta seiscientos miembros, mientras que el consejo interno o secreto normalmente se reducía a cuarenta ciudadanos destacados (Waley, 1969, p. 62). El *podestá* disfrutaba de facultades vastas, pues se esperaba que actuara como supremo funcionario judicial así como administrador de la ciudad, y que sirviera como destacado portavoz en sus diversas embajadas. Pero el rasgo decisivo del sistema era que su categoría siempre fuera la de un funcionario asalariado, nunca de un gobernante con independencia. El término de su cargo habitualmente se reducía a seis meses, y durante todo ese tiempo era responsable ante el cuerpo de ciudadanos que lo había elegido. No tenía autoridad para iniciar decisiones políticas, y al término de su gestión se le requería someterse a un escrutinio en toda forma de sus cuentas y juicios, antes de obtener autorización para irse de la ciudad que le había empleado (Waley, 1969, pp. 68-69).

Al término del siglo XII, esta forma de autogobierno republicano había llegado a ser adoptada casi universalmente entre las principales ciudades del norte de Italia (Hyde, 1973, p. 101). Aunque esto trajo consigo cierta medida de independencia *de facto,* sin embargo siguieron siendo, *de iure,* vasallas del Sacro Imperio Romano. Las pretensiones jurídicas de

los emperadores alemanes sobre Italia se remontaban a la época de Carlo Magno, cuyo Imperio había unido Alemania y el norte de Italia a comienzos del siglo IX. Estas pretensiones habían resurgido con fuerza en el curso del siglo X, cuando Otón I, en particular, había aunado decisivamente el *Regnum Italicum* con sus posesiones alemanas.[1] Para cuando Federico Barbarroja subió al trono imperial a mediados del siglo XII, los emperadores habían llegado a tener dos razones especiales para insistir una vez más sobre la verdadera situación del *Regnum* de Italia del norte como simple provincia del Imperio. Una era el hecho de que, como dice Otón de Fresinga, las ciudades habían empezado a sacudirse la autoridad del emperador y a "recibirlo de manera hostil cuando debieran aceptarlo como su propio gracioso príncipe". La otra razón, como Otón ingeniosamente añade, era que si el emperador lograba subyugar todo el norte de Italia, esto le convertiría en amo de un "verdadero jardín de las delicias", ya que para entonces las ciudades de la llanura lombarda habían llegado a "sobrepasar a todos los demás estados del mundo en riquezas y poder" (pp. 126-128). El resultado de añadir esta esperanza de tesoros inmediatos a las venerables pretensiones de la jurisdicción imperial fue que una sucesión de emperadores alemanes, a partir de la primera expedición de Federico Barbarroja a Italia en 1154, se esforzaron durante casi dos siglos por imponer su dominio al *Regnum Italicum,* mientras que las ciudades principales del *Regnum* luchaban, con no menor determinación, por afirmar su independencia.

Las dos primeras expediciones de Federico Barbarroja virtualmente lograron darle el dominio de toda la Lombardía. Empezó por atacar a los aliados de Milán, la mayor y más orgullosamente independiente de las ciudades, y en su segunda expedición puso sitio a la propia Milán, que tomó y arrasó en 1162 (Munz, 1969, pp. 74-75). Para entonces ya había logra-

do capitalizar sus primeras victorias, convocando a una Dieta General en Roncaglia en 1158, donde proclamó en términos inequívocos su soberanía sobre todo el *Regnum Italicum* (Balzani, 1926, p. 427). Sin embargo, este mismo triunfo sirvió para unir a las ciudades, normalmente facciosas, en contra de él. Milán tomó la iniciativa en 1167, formando una Liga Lombarda para oponerse a sus demandas, y pronto conquistó la adherencia de otras veintinueve ciudades (Waley, 1969, p. 126). Cuando Barbarroja retornó en 1174, a reimponer su autoridad, las fuerzas unidas de la Liga, ayudadas por la buena fortuna, lograron asestar una derrota absolutamente decisiva a los ejércitos imperiales en Legnano en 1176 (Munz, 1969, pp. 310-311). Después de esto, al emperador sólo le quedó entrar en tratos con la Liga, y en la Paz de Constanza, en 1183, efectivamente renunció a todo derecho de intervenir en el gobierno interno de las ciudades lombardas (Munz, 1969, pp. 361-362).

El siguiente emperador que intentó realizar la idea del Sacro Imperio Romano tratando de reimponer su dominio al *Regnum Italicum* fue Federico II, quien anunció este gran designio ante la Dieta General de Placencia en 1235, llamando en términos conminatorios a los italianos a "volver a la unidad del Imperio" (Schipa, 1929, p. 152). Una vez más, el emperador al principio logró imponer su voluntad a las ciudades. Tomó Vicenza en 1236, lo cual causó la rendición de Ferrara al año siguiente, y a finales de 1237 infligió una aplastante derrota a los ejércitos de la renovada Liga Lombarda en Cortenuova (Van Cleve, 1972, pp. 398-407). Sin embargo, una vez más, la escala de sus victorias sirvió para reunir a sus enemigos, bajo la guía de los siempre hostiles milaneses (Van Cleve, 1972, pp. 169-230, 392). Recuperaron Ferrara en 1239, se apoderaron del puerto imperial de Ravena en el mismo año, y llevaron la guerra por toda la Toscana así como por la

Lombardía durante la siguiente década (Schipa, 1929, pp. 155-156). Aunque sufrieron buen número de reveses, a la postre lograron dar un fin ignominioso a los sueños de los imperiales: en 1248, el emperador perdió todo su tesoro en la toma de Vittoria; en 1249, su hijo fue tomado prisionero, cuando las fuerzas de la Liga recuperaron Módena; y a fines del año siguiente murió el propio Federico (Van Cleve, 1972, pp. 510-512; Schip, 1929, pp. 162-164).

Los comienzos del siglo XIV presenciaron otros dos esfuerzos de los emperadores alemanes por hacer efectiva su pretensión de convertirse en soberanos legales del *Regnum Italicum.* El primero fue encabezado por el héroe de Dante, Enrique de Luxemburgo, quien llegó a Italia en 1310 (Armstrong, 1932, p. 32). Como sus predecesores, empezó victoriosamente, sofocando rebeliones en Cremona y en Lodi y poniendo sitio a Brescia en 1311, antes de seguir hacia Roma, a ser coronado por el papa en 1312 (Bowsky, 1960, pp. 111-112, 114-118, 159). Pero, una vez más, su triunfo movió a sus enemigos a unirse, encabezados esta vez por Florencia, principal defensora de las libertades republicanas desde que los milaneses habían sucumbido al despotismo de los Visconti en la generación anterior. Los florentinos lograron encender revueltas en Padua, Génova y Lodi, así como rechazar de su propia ciudad las fuerzas del emperador a finales de 1312 (Armstrong, 1932, p. 38). Una vez más, los resultados fueron desastrosos para la causa imperial: después de esperar refuerzos durante casi un año, antes de volver a atacar Florencia, el emperador falleció al término de su campaña, y sus ejércitos inmediatamente se dispersaron (Bowsky, 1960, pp. 173-174, 204-205). Para entonces ya era claro que Italia nunca se sometería al régimen imperial, de modo que el intento final de Luis de Baviera en 1327 por proclamar sus derechos imperiales fue un abyecto fracaso. Comprendiendo que sus escasos

fondos nunca alcanzarían para sus grandiosos designios, las ciudades simplemente ganaron tiempo, evitaron choques en gran escala hasta que los ejércitos del emperador, a los que se debían sus soldadas, se disolvieron (Offler, 1956, pp. 38-39).

Durante esta larga lucha, las ciudades de Lombardía y Toscana no sólo lograron rechazar al emperador en el campo de batalla, sino también construir toda una gama de armas ideológicas con las que trataron de legitimar esta continuada resistencia a su Soberano nominal. La esencia de su respuesta a las demandas del emperador consistió en la afirmación de que tenían el derecho de conservar su "libertad" contra toda intervención externa. Cierto es que recientemente se han expresado ciertas dudas sobre el grado en que, conscientemente, se había desarrollado esta ideología. Por ejemplo, Holmes ha sostenido que las ciudades nunca lograron articular su concepto de "libertad" más que en un "sentido vago y ambiguo" (Holmes, 1973, p. 129). Sin embargo, puede sostenerse que esto es subestimar el grado anterior de su conciencia cívica. Es claro, por un buen número de proclamas oficiales, que los propagandistas de la ciudad habitualmente tenían en mente dos ideas absolutamente claras y distintas cuando defendían su "libertad" contra el Imperio: una era la idea de su derecho a ser libres de todo dominio externo de su vida política: una afirmación de su soberanía; la otra era la idea de su correspondiente derecho de gobernarse como lo consideraran más apropiado: una defensa de sus existentes constituciones republicanas.

Así, la forma en que el término "libertad" llegó a connotar tanto la independencia política cuanto el autogobierno republicano ha sido analizada en dos importantes estudios del pensamiento político de la Florencia del siglo XIV. Bueno de Mesquita ha establecido, a partir de un estudio de cartas diplomáticas florentinas de la época de la invasión de Enrique

VII, en 1310, que cuando los florentinos se pusieron a la cabeza de la oposición al emperador proclamando "la libertad de Toscana", su interés esencial era "arrojar el yugo de su sujeción a Alemania" y reafirmar su derecho de gobernarse ellos mismos (Bueno de Mesquita, 1965, p. 305). De manera semejante, Rubinstein ha mostrado que los conceptos de *libertas* y *libertà* llegaron a emplearse "casi como términos técnicos de la política y la diplomacia florentinas" en el curso del siglo XIV, y que casi invariablemente se les empleó para expresar las mismas ideas de independencia y autogobierno (Rubinstein, 1952, p. 29). Y este distintivo análisis de la "libertad" no es simplemente una invención del *trecento.* Ya encontramos los mismos ideales invocados desde 1177, en el curso de las primeras negociaciones que jamás ocurrieran entre las ciudades italianas, el emperador y el papa. Éstas siguieron a la decisiva derrota de los ejércitos de Barbarroja ante los ejércitos de la Liga Lombarda, el año anterior. De acuerdo con el relato que aparece en los *Anales,* de Romualdo, el discurso pronunciado durante las resultantes discusiones por los embajadores de Ferrara incluyó un vibrante apóstrofe al "honor y la libertad de Italia" junto con una garantía de que los ciudadanos del *Regnum* "preferirían incurrir en una muerte gloriosa con libertad antes que llevar una vida miserable de servidumbre". Los embajadores pusieron en claro que, al apelar al ideal de libertad, tenían en mente dos ideas principales. Por libertad querían decir, ante todo, su independencia del emperador, pues insistieron en que "estaremos dispuestos a aceptar la paz del emperador" tan sólo "mientras nuestra libertad permanezca inviolada". Y por libertad también querían expresar el derecho de mantener sus formas de gobierno existentes, pues añadieron que aun cuando "no tuvieran el deseo de negar sus antiguas jurisdicciones al emperador", habían de insistir en que "nuestra libertad, que hemos heredado de nuestros ante-

pasados, no podemos abandonarla en ninguna circunstancia, salvo con la vida misma" (pp. 444-445).

A pesar de todo, sin duda había una debilidad en estas afirmaciones de *libertas* contra el Imperio: las ciudades no tenían medios de investirse con alguna fuerza jurídica. La causa de esta dificultad se hallaba en el hecho de que, desde que se reanudara el estudio del derecho romano en las universidades de Ravena y de Bolonia a finales del siglo XI, el código civil romano había llegado a ser el marco básico de la teoría y la práctica jurídicas por todo el Sacro Imperio Romano. Y desde que los juristas habían comenzado a estudiar y glosar los textos antiguos, el principio cardenal de la interpretación jurídica —y la característica definitoria de la llamada escuela de glosadores— había sido el de apegarse con absoluta fidelidad a las palabras del Código Justiniano, aplicando los resultados tan literalmente como fuera posible a las circunstancias prevalecientes (Vinogradoff, 1929, pp. 54-58). Ahora no podía quedar duda de que los antiguos libros de leyes declaraban en palabras precisas que el *princeps,* a quien los juristas convenían en equiparar con el sacro emperador romano, había de ser considerado como *dominus mundi,* único soberano del mundo. Esto significaba que mientras los métodos literales de los glosadores siguieran siendo utilizados en la interpretación del derecho romano, las ciudades no tenían ninguna posibilidad de vindicar nada de su independencia *de iure* ante el Imperio, mientras que los emperadores contaban con el más enérgico apoyo jurídico posible en sus campañas por subyugar las ciudades (Vinogradoff, 1929, pp. 60-62).

Este problema se agudizó marcadamente al término de la pugna entre las ciudades y el Imperio, cuando los cuatro más destacados doctores en derecho boloñeses no sólo convinieron en formar parte de la comisión que redactó los Decretos Roncalianos de Federico Barbarroja en 1158, sino que pasó a

defender en términos inequívocos sus derechos legales como soberanos de las ciudades italianas.[2] Describen al emperador como "supremo gobernante en todos los tiempos sobre todos sus súbditos y por doquier", e insisten en que aun dentro de las ciudades italianas conserva "el poder de construir a todos los magistrados para la administración de justicia" y "separarlos si descuidaban sus deberes" (pp. 245-246). El efecto de estas afirmaciones fue, desde luego, negar a las ciudades toda autoridad, aun para nombrar o supervisar a su propia *podestá,* y así, despojar sus demandas de libertad de toda apariencia de legalidad.

Fue evidente que si las ciudades lograban poner estas pretensiones contra el Imperio sobre los adecuados fundamentos jurídicos, un cambio básico tendría que ocurrir, ante todo en la actitud de sus propios juristas hacia la autoridad de los antiguos libros de derecho. Tal cambio de visión nunca fue posible para los glosadores, que continuaron suponiendo que el emperador había de equipararse con el *princeps* del Código Justiniano y debía estar dotado de un conjunto idéntico de derechos jurídicos. Para comienzos del siglo XIV, sin embargo, ante renovadas amenazas del Imperio, finalmente se logró la necesaria alteración de perspectiva. La gran figura de esta reorientación, el fundador de la llamada escuela de posglosadores, fue Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), acaso el jurisconsulto más original de toda la Edad Media.

Bartolo fue originario del *Regnum Italicum,* estudiante en Bolonia y después profesor de derecho romano en diversas universidades de la Toscana así como de la Lombardía (Woolf, 1913, pp. 1-2). Claramente manifestó la intención de reinterpretar el código civil romano de tal manera que diera a las comunas lombarda y toscana una defensa jurídica y no sólo retórica de su libertad contra el Imperio. El resultado no sólo fue iniciar una revolución en el estudio del derecho ro-

mano (que después fue consolidado por su gran discípulo Baldo), sino también dar un gran paso hacia el establecimiento del concepto, distintivamente moderno, de una pluralidad de autoridades políticas soberanas, cada una de ellas separada de las otras, así como independiente del Imperio.

La contribución primaria de Bartolo también fue, por tanto, metodológica. Abandonó la suposición cardinal de los glosadores en el sentido de que, cuando la ley no parece estar en armonía con los hechos legales, deben adaptarse los hechos hasta que pueda dárseles una interpretación literal de la ley. En cambio, su precepto básico fue que, cuando la ley y los hechos chocan, es la ley la que debe entrar en conformidad con los hechos (Woolf, 1913, p. 5). Como él mismo lo dice en su comentario al código, "no debe causar sorpresa si yo no sigo las palabras de la Glosa cuando me parecen contrarias a la verdad, o contrarias a la razón o a la ley" (vol. 8, p. 195).

El efecto de este cambio fue hacer posible una completa inversión de las pretensiones legales del emperador contra las ciudades italianas. Cierto es que Bartolo comienza su comentario del código reconociendo que, *de iure,* el emperador es el único *dominus mundi* (vol. 7, p. 7). Aun está dispuesto a convenir con los glosadores en que, técnicamente, el Imperio constituye la única unidad jurisdiccional de Europa, no siendo los reinos independientes o *regna* más que provincias imperiales, en tanto que las ciudades-república o *civitates* son equivalentes a ciudades Imperiales Romanas (vol. 7, p. 7). Sin embargo, observa entonces que aun cuando el emperador pueda pretender ser *de iure* el único soberano del mundo, hay "muchos pueblos que *de facto* no le obedecen". Es claro que Bartolo está pensando particularmente en Italia, pues nota que "por ejemplo, las leyes imperiales no rigen a los florentinos ni a otros que se niegan *de facto* a obedecer los decretos del emperador" (vol. 7, p. 7). Más adelante subraya el mismo

punto durante la discusión de la autoridad de delegar, en sus comentarios al Digesto. Concede que, *de iure,* sólo el emperador ejerce *merum Imperium,* el más alto poder de crear leyes. Pero inmediatamente añade que, "en nuestros días, los gobernadores de las ciudades de toda Italia" en realidad se encargan por sí mismos de ejercer las mismas facultades de promulgar leyes (vol. 5, p. 69).

Ahora bien, técnicamente, como reconoce Bartolo, tal comportamiento de parte de los florentinos debe ser irregular y contrario a la ley (vol. 9, p. 64). Pero parece erróneo inferir, como lo ha hecho Keen, que Bartolo aún está esencialmente interesado en vindicar la autoridad universal del emperador, y que se muestra realmente renuente a atribuir poderes independientes a las ciudades (Keen, 1965, p. 115). Esto es subestimar el significado de su axioma básico de que la ley debe ceder ante los hechos. En cuanto Bartolo combina esto con la observación de que las ciudades italianas contienen "pueblos libres" que "de hecho son capaces de hacer leyes y estatutos en cualquier forma que lo elijan", procede, sin vacilar, a abrir una perspectiva enteramente nueva sobre el análisis tradicional de *merum Imperium:* insiste en que la situación *de facto* es una que la ley, y por tanto el emperador, ahora deben estar dispuestos a aceptar (vol. 9, p. 64).

El primer punto en que Bartolo, sin duda, da este paso, se relaciona con preguntar si puede decirse que las ciudades italianas tienen el derecho de hacer y poner en vigor sus propias leyes. Su mayor análisis de esta cuestión aparece en su comentario del Digesto, en el punto en que está analizando la condición de los jueces públicos (vol. 6, p. 411). Uno de los problemas que plantea es "si una sola ciudad puede hacer dispensaciones" en el caso de "conducta infame" de sus funcionarios jurídicos. Contesta primero en el estilo convencional de los glosadores, que "parece que no puede, pues una sola

ciudad no debe hacer estatutos en tales asuntos" (vol. 6, p. 23). Sin embargo, pasa a indicar que las "ciudades que no reconocen superior en realidad imponen penas y grandes dispensaciones" en tales casos (vol. 6, p. 422). Arguye entonces que la única manera de resolver este dilema consiste en invocar el principio básico de que la ley debe acomodarse a los hechos. Esto le permite concluir que "en el caso de las ciudades de la actual Italia, y especialmente las de la Toscana, que no reconocen ningún superior, juzgo yo que constituyen en sí mismas un pueblo libre y que por tanto poseen *merum Imperium* en sí mismas, teniendo tanto poder sobre su propia población como el emperador lo posee en general" (vol. 6, p. 423).

El mismo punto aparece después, con mayor fuerza aún, en el comentario de Bartolo al código, en la sección en que analiza "si un largo espacio de tiempo sirve para confirmar un contrato" (vol. 7, p. 159). Después de presentar un análisis general pasa, como de costumbre, a considerar el asunto con respecto de las ciudades italianas, ensanchando la cuestión para preguntar si puede decirse que el *merum Imperium* que se han estado arrogando tiene alguna base jurídica. La respuesta habitual, comienza por reconocer, es que "si es el caso de que las ciudades están ejerciendo *merum Imperium*", es esencial "que deban ser capaces de demostrar que han recibido del emperador esta concesión" (vol. 7, p. 160). Sin embargo, su propia respuesta depende, una vez más, de aplicar su principio clave de que la ley ha de adaptarse a los hechos. Esto lo lleva a considerar decisivo que *"de facto* las ciudades han estado ejerciendo *merum Imperium* durante muy largo tiempo". Y esto lo lleva a concluir que "aun si no pueden mostrar una concesión del emperador, yo supongo que, mientras puedan probar que en realidad han estado ejerciendo el *merum Impe-*

rium, entonces su pretensión de ejercerlo es válida" (vol. 7, p. 160).

Claramente hay una revolucionaria pretensión política implícita en esta defensa de las ciudades italianas y su *Imperium:* la afirmación de que se les debe reconocer como cuerpos soberanos totalmente independientes. Esta conclusión finalmente es expuesta por Bartolo en forma de un epigrama del que puede decirse que encarna la esencia misma de su ataque a los glosadores y demás defensores del Imperio. Declara que, siendo las ciudades gobernadas por "pueblos libres" que ejercen su propio *Imperium,* entonces puede decirse, en realidad, que constituyen *sibi princeps,* un *princeps* en sí mismas. De aquí sólo faltaba un breve paso a generalizar esta doctrina de las ciudades italianas a los reinos del norte de Europa, y llegar así a la idea de que el *Rex in regno suo est Imperator:* que cada rey dentro de su propio reino es equivalente en autoridad al emperador. Esta sugestión ya había sido planteada por Huguccio y otros canonistas, ansiosos por elevar los derechos de los reinos seculares sobre el Imperio como parte de su campaña antiimperialista en favor de la Iglesia. Pero estaba reservado a Bartolo y a Baldo, seguidos de cerca por los juristas franceses, bajo Felipe el Hermoso, dar el paso revolucionario de introducir la misma doctrina en el derecho civil, haciendo así la misma jugada decisiva hacia la articulación del moderno concepto jurídico del Estado (Riesenberg, 1956, pp. 82-83).

El haber llegado a esta conclusión, a su vez, permitió a Bartolo prestar su gran servicio ideológico en favor de las ciudades italianas: le capacitó a colocar sobre los debidos fundamentos jurídicos tanto las pretensiones de su libertad, que habían estado tratando de hacer valer durante toda su larga lucha contra el Imperio. Primero, Bartolo mostró su concepto de *sibi princeps,* para vindicar la idea de que las ciu-

dades poseían libertad en el sentido de ser libres de toda intervención legal en la administración interna de sus asuntos políticos. Bartolo apoya esta afirmación categóricamente en sus comentarios al Digesto, al analizar uno de los rasgos clave de la soberanía: el derecho de delegar jurisdicción a jueces menores (vol. 1, p. 428). Al analizar este tema con respecto de las ciudades, concede primero que no es posible tal delegación en "ciudades que reconocen un superior" pues "están obligadas a remitirse al emperador". Pero arguye, entonces, que la situación es totalmente distinta "en el caso de las ciudades que se niegan a reconocer la soberanía del emperador", ya que "son capaces de hacer sus propios estatutos" y de organizar su gobierno de la manera que ellas prefieran. La razón es que, "en semejante caso, la ciudad misma constituye *sibi princeps,* un emperador en sí mismo" (vol. I. p. 430).

Finalmente, Bartolo aplica el mismo concepto para reivindicar, en términos jurídicos, la otra pretensión de las ciudades acerca de su libertad: la idea de que habían de ser libres de elegir sus propias disposiciones políticas, y en particular de mantener su estilo establecido de autogobierno republicano. Bartolo edifica su defensa principal de este principio en su comentario sobre el Digesto, al discutir el derecho de apelación (vol. 6, p. 576). Comienza esbozando la tradicional jerarquía de apelaciones, de jueces inferiores a superiores que, supuestamente, culmina en la figura suprema del *princeps* o emperador. Reconoce entonces que bien puede haber una ciudad libre cuyos procedimientos no deban acomodarse a estas reglas generales. Tal sería el caso de una ciudad —como Florencia— que exige completa "libertad" en el sentido de que no sólo "no reconoce ningún superior" sino que también "elige su propio gobernador, y no tiene ningún otro gobierno". En este caso la pregunta es: "¿quién será entonces juez de apelaciones?" La respuesta inequívoca que da Bartolo

consiste en que "en tal caso, el pueblo mismo debe actuar como juez de apelaciones, o bien una clase especial de ciudadanos nombrados por su gobierno". Una vez más, la razón que da es que "en tal caso, el propio pueblo constituye el único superior que puede encontrarse, y así constituye *sibi princeps,* un emperador en sí mismo" (vol. 6, p. 580).

LAS CIUDADES-REPÚBLICA Y EL PAPADO

Durante toda su lucha contra el Imperio, el principal aliado de las ciudades italianas había sido el papado. La alianza fue forjada por el papa Alejandro III, después de que Barbarroja se había negado a reconocer su ascenso al trono papal en 1159 (Balzani, 1926, pp. 430-432). Cuando las ciudades lombardas fundaron la Liga, en 1167, Alejandro les dio fondos y las alentó a construir una ciudad fortificada —que, debidamente, llamaron Alejandría— para impedir el avance del emperador (Knapke, 1939, p. 76). Y cuando la Liga se reunió contra Barbarroja en 1174, fue Alejandro quien encabezó el ataque, y quien después inició las negociaciones que culminaron en la Paz de Constanza en 1183 (Knapke, 1939, pp. 77-78). La misma alianza revivió después ante las invasiones de Federico II, durante el decenio de 1230. Gregorio IX concluyó un tratado antiimperial con Génova y Venecia en 1238, y al año siguiente excomulgó al emperador y renovó formalmente sus nexos con la Liga Lombarda (Van Cleve, 1972, p. 419; Waley, 1961, pp. 145, 148-149). La misma política fue continuada por su sucesor, Inocencio IV, después de su elección en 1243. A la cabeza de fuerzas papales atacó las guarniciones del Imperio en la Lombardía, y volvió a entrar en negociaciones con las ciudades toscanas para fortalecer su cruzada antiimperial (Schipa, 1929, p. 157). (Fue en este punto

cuando el término "güelfo" se utilizó por primera vez en la Toscana para denotar a quienes estaban en alianza con el papa.) Esto, al principio, produjo una tregua con el emperador en 1244. Pero cuando Federico dio señales de tratar de modificar sus términos, Inocencio lo excomulgó, convocó a un Concilio, que lo proclamó depuesto, y al mismo tiempo encabezó a las ciudades lombardas en la serie de victorias militares que pusieron fin a la intervención imperial en 1250 (Van Cleve, 1972, pp. 484-486; Partner, 1972, p. 256).

Sin embargo, en esta alianza había, inherente, un peligro, como pronto lo descubrieron las ciudades, a sus expensas. Fue que los papas empezaron a aspirar por sí mismos el *Regnum Italicum.* Esta ambición se hizo obvia por primera vez ante los intentos de Manfredo, hijo ilegítimo de Federico II, por utilizar su base de poder como rey de Nápoles para continuar la política de su padre en Italia durante el decenio de 1260. Urbano IV respondió excomulgando a Manfredo en 1263, y llamando a Carlos de Anjou para que se le opusiera como campeón de la Iglesia (Runciman, 1958, pp. 65, 70, 81). Carlos llegó a Roma con sus ejércitos a finales de 1265, y al principio del año siguiente obtuvo la decisiva victoria de Benevento, batalla en que Manfredo murió y sus fuerzas se dispersaron (Runciman, 1958, pp. 88-95). Cuando Conradino, último hijo sobreviviente de Federico, trató de contraatacar, invadiendo Italia desde Alemania en 1267, Carlos, ayudado por la buena fortuna, pasó a infligir una derrota final a los ejércitos imperiales en Tagliacozzo; esto dejó al papado como poder predominante en toda una vasta zona del norte de Italia, así como del centro y del sur (Runciman, 1958, pp. 105, 108-112).

Para entonces, los papas también habían empezado a favorecer sus ambiciones temporales más directamente, tratando de manipular la política interna de las ciudades del norte de

Italia. Los primeros pasos se dieron en la Lombardía, donde Ezzelino da Romano, principal aliado de los imperiales, había logrado en el decenio de 1240 adueñarse de un territorio enorme, que incluía a Verona, Padua, Ferrara y la mayor parte de los campos circundantes (Hyde, 1966a, p. 199). Alejandro IV proclamó una cruzada contra él en 1255, y nombró a Felipe, arzobispo de Ravena, para encabezarla. Felipe pudo liberar Padua en 1256, y después de tres años más de luchas logró derrotar y capturar a Ezzelino en Adda, en 1259; esta victoria aumentó grandemente el poderío del papa en las ciudades del este de la Lombardía (Allen, 1910, pp. 76-87). Después, los papas volvieron su atención a la Toscana y al centro de Italia. Clemente IV se concentró en Orvieto, percibiendo la importancia estratégica de su posición central entre Florencia y Roma. De hecho, trasladó allí la residencia de la curia en 1266; esta política fue seguida por Gregorio X en 1272 y por Martín IV y Nicolás IV en varios momentos posteriores del mismo siglo (Waley, 1952, p. 48). Mientras tanto, los papas también empezaron a extender su influencia sobre las principales ciudades de la Toscana. Martín IV concluyó una alianza con la Liga Güelfa en 1281, asignando el derecho de recabar impuestos papales a Florencia, Siena y Volterra, como medio de unirlas decisivamente a su causa (Previté-Orton, 1929, p. 202). Durante el decenio siguiente, Bonifacio VIII empezó a inmiscuirse en las facciones internas de Florencia, con la esperanza de adueñarse de la ciudad para aumentar sus ingresos y asegurar la frontera septentrional de sus territorios (Boase, 1933, p. 84). Cuando los florentinos le enviaron una embajada, en 1300 (de la que se dijo que Dante había formado parte) para protestar contra estas maquinaciones, Bonifacio respondió excomulgando a toda la *Signoria,* llamando a Carlos de Anjou para que se apoderara de la ciudad y promoviendo así el *coup d'état* que derribó al gobierno

hostil de los "blancos" en 1301 (Armstrong, 1932, pp. 12-14; Boase, 1933, pp. 249-250). Por último, en el mismo periodo, los papas lograron imponer su autoridad a la Romaña, tradicionalmente principal baluarte proimperial. Cuando Gregorio X apoyó la candidatura de Rodolfo de Habsburgo al trono imperial en 1273, una de las condiciones que puso fue que toda la zona que circundaba Bolonia, así como la Romaña, debía ser cedida por el Imperio y colocada directamente bajo el régimen papal. Las negociaciones se completaron en 1278; en ese punto, ambas provincias fueron formalmente anexadas por Nicolás III (Larner, 1965, pp. 40-42). El resultado fue que, al término del siglo XIII, el papado había obtenido el dominio directo temporal de una gran zona del centro de Italia, así como una medida considerable de influencia sobre la mayor parte de las grandes ciudades del *Regnum Italicum.*

A esta política fue aunada la creación de una ideología destinada a legitimar las más ambiciosas pretensiones papales de gobernar *in temporalibus.* El marco intelectual de este desarrollo fue aportado originalmente por Graciano durante el decenio de 1140, cuando redujo los acumulados Decretos papales a un sistema, y logró fundar el código del derecho canónico (Ullmann, 1972, pp. 179-180). Siguió entonces una sucesión de papas-juristas que continuaron refinando y extendiendo la base jurídica del derecho papal a ejercer su llamada *plenitudo potestatis* o plenitud de poder temporal así como espiritual. El tercero fue Alejandro III, discípulo de Graciano en Bolonia, quien eficazmente logró frustrar los intentos de Barbarroja por convertir la Iglesia en un simple patriarcado del Imperio (Pacaut, 1956, pp. 59-60, 179-181). El siguiente fue Inocencio III, discípulo del canonista Huguccio, que ha llegado a ser considerado como el principal exponente de la teoría canonista de la supremacía papal en asuntos temporales (Watt, 1965, p. 72; Ullmann, 1972, p. 209). Las

mismas doctrinas fueron más extendidas aún a mediados del siglo XIII, por Inocencio IV, especialmente en su decreto *Ad Apostolice Sedes,* primera exposición sistemática, por un canonista, de la suposición de que la sociedad cristiana es esencialmente un solo cuerpo unificado, con el papa como jefe último (Watt, 1965, p. 72). Y finalmente, Bonifacio VIII, al término del siglo, reiteró las mismas doctrinas en un estilo incomparablemente florido, especialmente en su notoria Bula de 1302, *Unam Sanctam* (Boase, 1933, p. 317). Ésta empieza con la afirmación tradicional que en la sociedad cristiana "hay dos espadas, la espiritual y la temporal". Pero inmediatamente pasa a insistir en que "es necesario que una espada esté debajo de la otra, y así, que el poder temporal quede subordinado al espiritual". Termina en una nota más elevada aún, poniendo en claro que el poder último de la espada temporal, así como de la espiritual, debe estar en manos del vicario de Cristo, ya que "el poder espiritual posee la autoridad de instituir un poder terrenal y de juzgarlo en caso de que no actuase de manera apropiada" (p. 459).

Ante esta creciente agresión del papado en su propaganda así como en su política, no pocas ciudades italianas empezaron a contraatacar. Esto ocurrió primero en la Lombardía, centro original de las libertades comunales. La ciudad de Padua inició una gran disputa con sus iglesias locales en 1266, por la negativa de éstas a pagar impuestos, y en 1282 virtualmente privó al clero paduano de la protección de la ley (Hyde, 1966a. p. 239). Esta misma clase de enajenación pronto empezó a cundir por toda la Toscana y la Italia central. En Orvieto hubo un levantamiento contra la presencia de la curia en 1281, y otra insurrección, mucho más grave, en 1284 (Waley, 1952, pp. 52-58). Hubo denuncias de tribunales eclesiásticos e inmunidades clericales en Florencia en 1285, y un ataque a los privilegios del clero local en Pisa en 1296 (Boase,

1933, pp. 85, 87). En Florencia, la facción de los "blancos" se esforzó durante todo este periodo por contener la intromisión del papa, y después del *coup* de 1301 firmó una alianza con Pistoya con la esperanza de desplazar la *signoria* propapal de los "negros" (Herlihy, 1967, p. 226). Por último, el gobierno directo del papado en la Romaña se vio bajo continua presión en las últimas décadas del siglo. Hubo levantamientos en Faenza en cuanto llegó en 1278 la *podestá papal,* y se renovaron los disturbios en Forli así como en Bolonia en 1284; también hubo una nueva serie de revueltas que afectaron toda la provincia durante el decenio de 1290 (Larner, 1965, pp. 44-47).

Además de ofrecer esta creciente resistencia a los papas, buen número de las ciudades lombardas y toscanas empezaron a desarrollar una ideología política destinada a legitimar su ataque a los poderes e inmunidades que reclamaba la Iglesia. Esto ocurrió sobre todo en Florencia, autonombrada guardiana de las "libertades toscanas", y en Padua, principal exponente de los valores republicanos en la Lombardía desde que había recuperado su gobierno comunal en 1256.

Una manera obvia de atacar las pretensiones de la Iglesia al dominio temporal era llamar al emperador para restaurar el equilibrio contra el papa. Era posible, es decir, sencillamente reconocer la antiquísima pretensión imperial de que el *Regnum Italicum* era, en realidad, una parte del Sacro Imperio Romano y argüir así que el papado no podía ser el soberano legítimo de la Lombardía y la Toscana, ya que esto implicaría una usurpación de los derechos jurídicos del emperador. Ésta era una estrategia particularmente tentadora de adoptar a comienzos del siglo XIV, cuando la llegada de Enrique de Luxemburgo a Italia en 1310 pareció, por un breve momento, convertir en realidad una vez más el ideal del Imperio medieval.

Un escritor político que desarrolló esta argumentación fue el historiador florentino Dino Compagni (*c.* 1255-1324) en su *Crónica* de aquellos años. Afirmó que un gobierno encabezado por el emperador podría ser "el más justo", insistió en que la idea de Enrique de Luxemburgo al llegar a Italia simplemente había sido "hacer la paz", y amenazó a los "negros" propapales de Florencia con la perspectiva de que, o bien cambiaban de lealtad, o bien "el emperador con su poder" haría "que fuesen arrestados y robados por tierra y mar" (pp. 223-259). Pero con mucho el escritor florentino más importante de aquellos años, que ofreció todo su apoyo al emperador para restaurar el equilibrio contra el papa, fue Dante en su tratado sobre la *Monarquía.* Éste fue escrito casi ciertamente entre 1309 y 1313, en el momento en que las esperanzas de los imperialistas estaban en su apogeo.[3] El alegato fundamental de Dante es en pro de la restauración de la "quietud y tranquilidad de la paz", pues cree que la "paz universal es el medio más excelente de asegurar nuestra felicidad" (pp. 8, 9). Cuando pasa a considerar por qué no hay paz y tranquilidad en la Italia de su época, arguye dos causas principales. La primera, a la que dedica el libro II de su escrito, es el rechazo de la legitimidad del Imperio. La segunda, tema del libro III, es la falsa creencia en que "la autoridad del Imperio depende de la autoridad de la Iglesia". A este respecto, Dante considera a los papas como jefes de quienes "resisten a la verdad", pues se niegan a aceptar que el papado no tiene un auténtico poder temporal y no reconocen, así, que "la autoridad del Imperio de ninguna manera depende de la Iglesia" (pp. 64, 67, 91).

La perspectiva final de Dante sobre estos problemas en *La Divina Comedia* le lleva mucho más allá del ámbito de la política, y le hace subrayar el ideal de regeneración religiosa, la necesidad de un cambio de corazón como única manera de salvar al mundo.[4] Antes de concebir su gran poema, cerca de

1313, sin embargo, la respuesta que sugirió se mantuvo estrictamente en el plano de la política. Su escrito sobre la *Monarquía* pide que se ponga total confianza en la figura del emperador como única fuerza unificadora capaz de superar las facciones de Italia, y darle la paz. El primer libro está dedicado, en consecuencia, a defender esta solución, arguyendo que la aceptación de un solo soberano universal es esencial si se quiere que algún día se resuelvan los desórdenes del *Regnum Italicum.* Dante empieza por argüir formalmente en un estilo un tanto averroísta, apelando al valor especial de la unidad y a la superioridad del todo sobre las partes (pp. 9-14). Pero añade entonces dos argumentos puramente políticos en favor de la misma conclusión. El primero es que la soberanía del emperador llevaría al máximo la regla de la justicia, ya que "puede surgir una disputa entre dos príncipes" que requiera la arbitración de "una persona con jurisdicción más vasta que, por derecho, sea superior a ambos" (p. 14). Su otro argumento —aún más en armonía con la ideología prevaleciente de las ciudades-república— es que el gobierno del emperador también llevaría al máximo la libertad, "el don más precioso de Dios a la naturaleza humana", ya que "sólo en una monarquía es la humanidad auto-dependiente, y no depende de nadie más" (p. 19).

Como lo ha subrayado Gilson, esta defensa del Imperio se basa en un conjunto notablemente radical de premisas, ya que presupone una completa separación entre las esferas de la filosofía y de la teología, y, por tanto, de la naturaleza y de la gracia. Dante repudia explícitamente la suposición ortodoxa de que hay una sola "meta final" para la humanidad, o sea la beatitud eterna, y por tanto que, correspondientemente, debe haber una sola soberanía en la sociedad cristiana, a saber, la de la Iglesia. En cambio, insiste en que debe haber *duo ultima,* dos objetivos finales para el hombre. Uno es la salva-

ción en la vida por venir, que se alcanza siendo miembro de la Iglesia. Pero el otro es la felicidad en nuestra vida actual, que se alcanza bajo la guía del Imperio, que así es tratado como poder a la vez igual e independiente de la Iglesia (Gilson, 1948, pp. 191-194).

Comúnmente se afirma que aun cuando esta vindicación del Imperio pudo ser innovadora en el ámbito de la teoría, era irremediablemente anacrónica en la práctica, que casi no era más que "la visión de un idealista" fuera de todo contacto con las realidades políticas (Ullmann, 1949, p. 33). Desde luego, es verdad que ni Enrique de Luxemburgo ni ninguno de sus sucesores lograron restablecer nunca su dominio sobre el *Regnum Italicum.* Pero sí puede argüirse que la acusación de anacronismo surge, en parte, por no tomar en cuenta el contexto en que Dante estaba escribiendo, y en particular, la naturaleza del dilema que su *Monarquía* evidentemente se proponía resolver (Davis, 1957, pp. 169-170). Dante había sido exiliado de Florencia desde el golpe de 1301, planeado por los aristócratas "negros" con la complicidad de Bonifacio VIII. Así, una de sus principales esperanzas consistía en encontrar un verdadero jefe, bajo cuya bandera fuese posible reunir a los exiliados y desplazar al gobierno propapal de la ciudad. Era evidente que tal campeón tendría que poseer una considerable medida de autoridad para servir como punto de reunión inmediato y atractivo, junto con una considerable fuerza militar para tener esperanzas de triunfo. Dados estos problemas, no resulta sorprendente —y sólo en retrospectiva puede parecer irracional— que Dante hubiese escogido, en el momento mismo en que Enrique VII invadía Italia, poner todas sus esperanzas en el emperador como medio de salvar al *Regnum Italicum* de la dominación continuada de los odiados papas.

A pesar de todo, no hay duda de que desde el punto de vista de las repúblicas lombarda y toscana, siempre celosas de sus libertades, la propuesta de Dante difícilmente pudo parecer una solución muy tentadora a sus dificultades. Aunque les permitía negar el derecho del papa a intervenir en sus asuntos, lo hacía poniéndoles nuevamente el sambenito de vasallos del Sacro Imperio Romano. Era obvio que lo que más necesitaban, ante todo, era una forma de argumento político capaz de vindicar su libertad contra la Iglesia sin tener que cederla a nadie más. Así como Bartolo había intentado defender su independencia ante el Imperio, ellos estaban en busca de una forma paralela de argumento que proclamara su independencia ante el papa.

La respuesta a este problema fue formulada por primera vez en Padua, la más destacada república lombarda, poco después de que el fracaso de la expedición imperial de 1310-1313 había hecho imposible el tipo de solución propuesta por Dante. La contribución clave fue de Marsilio de Padua (*c.* 1275-1342) en su célebre tratado *Defensor de la paz,* que completó en 1324 (p. 432). La respuesta que propuso, y que ocupa el segundo y más largo de los dos discursos en que está dividido el *Defensor de la paz,* indiscutiblemente requería un gran salto de la imaginación. Pero también era resultado directo del marco que hemos esbozado, en el sentido de que aportaba —claramente se lo proponía— con exactitud el tipo de apoyo ideológico que las ciudades-república del *Regnum Italicum* más necesitaban en aquella coyuntura para defender sus tradicionales libertades contra el papa.

En esencia, la respuesta de Marsilio consiste en la afirmación, sencilla pero osada, de que los soberanos de la Iglesia han interpretado mal la naturaleza de la propia Iglesia al suponer que es el tipo de institución capaz de ejercer alguna forma jurídica, política o de otra índole de "jurisdicción co-

activa" (pp. 168, 181). Empieza dedicando los once primeros capítulos del segundo discurso a atacar a todo el clero —todos los "sacerdotes u obispos y sus partidarios"— por promover esta concepción errónea con el fin de "imponer su injusto despotismo a los creyentes cristianos" (p. 98). Su primer paso es rechazar la pretensión de la Iglesia, de inmunidad de los impuestos ordinarios, privilegio que, como hemos visto, ya había producido gran desafección en las ciudades, y que Bonifacio VIII había defendido con vehemencia en su bula *Clericis Laicos,* de 1296. Ésta había incluido una demanda de exención a todas las "personas eclesiásticas", de todos los "medios", "diezmos" y "cientos", junto con una amenaza de excomulgar a todo gobernante secular que tratara de infringir estos supuestos derechos (p. 457). La respuesta de Marsilio es que esto constituye una completa inversión de las enseñanzas de Cristo. Cuando a Cristo se le enseñó el dinero del tributo, indicó "con la palabra y con el ejemplo" su convencimiento de que debemos dar al César lo que es del César (p. 119). Puso en claro, así, que "quiso que estuviésemos sometidos en propiedad al soberano secular", y que rechazó toda idea de que fuese "impropio para sus sucesores, en los cargos sacerdotales, pagar tributo" (pp. 119-120). Marsilio pasa a argüir que la misma objeción se aplica en el caso de las demandas del clero, de ser eximido de la autoridad de los tribunales civiles y tener el derecho "de intervenir con coactivos juicios seculares" (pp. 125, 168). También dice que esto es contrario a las enseñanzas de Cristo y de los apóstoles. Marsilio apela, en particular, al capítulo XIII de la Epístola de San Pablo a los Romanos, texto que estaba destinado a desempeñar un papel central en los debates de la Reforma acerca de la apropiada relación entre las autoridades seculares y la Iglesia. La doctrina de san Pablo, sostiene Marsilio, es que cada quien debe estar "sometido a los poderes superiores", ya que "los poderes

que existen fueron ordenados por Dios", y "todo el que resiste al poder se resiste a la ordenanza de Dios". Se dice que la implicación de esta doctrina es que ningún miembro de la Iglesia puede pretender un trato especial en los tribunales, ya que "todos los hombres por igual, sin excepción" están sujetos, "en juicio coactivo, a los jueces o gobernantes seculares" (p. 130; *cf.* p. 140).

Estos argumentos culminan, hablando anacrónicamente, en una notable visión "luterana" de los poderes y jurisdicciones que Marsilio considera legítimo pedir en nombre del clero y de la Iglesia. Insiste en que Cristo deliberadamente excluyó a "sus Apóstoles y discípulos y sus sucesores, los obispos o sacerdotes" del ejercicio de toda "autoridad coactiva o gobierno mundano" (p. 114). Concluye así que la Iglesia fundada por Cristo no puede ser considerada, en absoluto, como un organismo jurisdiccional. Tan sólo puede ser una congregación, una *congregatio fidelium,* una reunión voluntaria de "todo el cuerpo de los fieles que creen en el nombre de Cristo y lo invocan" (p. 103). Y esto, a su vez, significa que la única autoridad que Dios pudo desear que ejerciera el sacerdote "con respeto a su oficio" es "enseñar y practicar", autoridad que obviamente no le da "poder coactivo sobre nadie" (p. 155). El resultado del ataque de Marsilio a las inmunidades y las jurisdicciones de la Iglesia es, por tanto, una teoría abiertamente congregacionalista de la Iglesia, doctrina única en esta etapa del pensamiento medieval (Reeves, 1965, p. 101).

Después de esta denuncia general de los estados clericales, Marsilio pasa al tema principal de su segundo discurso, su ataque a la *plenitudo potestatis* proclamada por los papas (p. 313). Como el propio Marsilio lo reconoce, es fácil anticipar la conclusión a la que ha de llegar, pues ya ha dicho que constituye un error de interpretación asignar cualesquiera poderes jurisdiccionales a la Iglesia (pp. 113, 268). Procede enton-

ces a seguir las implicaciones de esta idea, tratando en particular de establecer que "cuando el obispo de Roma, o cualquier otro obispo, se atribuye plenitud de facultades sobre cualquier gobernante, comunidad o persona individual, tal pretensión es inapropiada y errónea y va fuera o, mejor dicho, en contra de las divinas Escrituras y las demostraciones humanas" (p. 273).

Marsilio empieza por aislar cinco aspectos principales de la *plenitudo potestatis* papal: la pretensión de dar "definiciones de significado" de las Escrituras; de convocar Concilios generales de la Iglesia; de excomulgar o poner en entredicho a cualquier "gobernante, príncipe o país", de nombrar "a todos los cargos de la Iglesia en el mundo"; y, por último, de tomar decisiones acerca de las características definitorias de la fe católica (pp. 272-273). Procede entonces a atacar de dos maneras estos rasgos de la ideología papal. Primero se opone al concepto de monarquía papal, defendiendo la doctrina del conciliarismo, doctrina según la cual el principal poder ejecutivo de la Iglesia no se encuentra en el papa sino, antes bien, en "un Concilio general compuesto por todos los cristianos", incluso los "laicos" (pp. 280, 285). Esto le lleva a repudiar tres aspectos de la tesis papal acerca de su propia plenitud de poder. Sostiene que la "determinación de cuestiones dudosas" en las Escrituras, "la autoridad de excomulgar a cualquier gobernante" y las "regulaciones concernientes al ritual de la Iglesia" y otras características de la fe son, todas ellas, cuestiones sobre las que "sólo el Concilio General, y ningún sacerdote u obispo o grupo particular de ellos" tiene autoridad para legislar (pp. 282, 292-293). Dice que esto se manifiesta tanto en la evidencia de las Escrituras como en las más antiguas tradiciones de la Iglesia, que revelan que sólo "los últimos obispos romanos" empezaron a "asumir una mayor autoridad" y por tanto "expidieron y exigieron la obser-

vancia de decretos u ordenanzas para la Iglesia universal" (p. 271).

La otra forma en que Marsilio ataca la supremacía de los papas es elevando hasta alturas sin paralelo los derechos de las autoridades seculares sobre la Iglesia. Ya había afirmado que ningún miembro de la Iglesia tiene derecho a ninguna "jurisdicción coactiva" en virtud de su cargo (pp. 100, 113). De allí se sigue que cualesquiera poderes coactivos que puedan ser necesarios para la regulación de la vida cristiana deben ser ejercidos, por derecho, exclusivamente por "el legislador humano fiel", término de Marsilio para el poder secular más elevado dentro de cada reino o ciudad-república (p. 287). Una vez que ha llegado a esta deducción —clímax de su segundo discurso—, Marsilio puede desmantelar el resto de las pretensiones del papado acerca de su plenitud de poder. Primero, trata como un corolario que el derecho "de hacer y aprobar nombramientos y establecer todos los cargos" de la Iglesia —incluso el cargo del propio "pontífice romano"— no debe ser exclusivo del "obispo romano, solo o con su Colegio de Cardenales", sino enteramente con "la autoridad del legislador fiel", único que posee el poder de "hacer nombramientos en el sacerdocio y otras órdenes sagradas" (pp. 287-290). Añade entonces que el derecho de "convocar a un Concilio general" y "hacerle reunirse debidamente, solemnizado y consumado" tampoco pertenece a "ningún sacerdote o colegio de sacerdotes", sino por entero a "el legislador humano fiel" (p. 287). Es sólo esta autoridad la que tiene el poder "de convocar u ordenar tal Concilio, de nombrar y designar las personas apropiadas a él, de ordenar la observancia de sus decisiones y decretos y de castigar a los transgresores" (p. 292). Además, como Marsilio ya había concluido que todos los demás aspectos de la *plenitudo potestatis* del papa pertenecían en propiedad al Concilio general de la Iglesia, esta ele-

vación del legislador a un puesto de dominio sobre el Concilio tiene el efecto final de liberar a las autoridades seculares de todo vestigio de influencia eclesiástica.

Con esta transferencia de la *plenitudo potestatis* del papado al "legislador humano fiel", Marsilio cumple con su principal misión ideológica en el segundo discurso del *Defensor de la paz.* Sostiene haber demostrado que la figura del legislador en cada reino o ciudad-república independiente es la única auténtica poseedora de completa "jurisdicción coactiva" sobre "cada persona mortal, de cualquier condición" (pp. 427-428). En consecuencia, afirma haber demostrado que los intentos de los "obispos romanos y sus cómplices" por afirmar su dominio sobre el norte de Italia pueden desdeñarse como sólo una serie de "usurpaciones y tomas de jurisdicción que en propiedad pertenecen exclusivamente a las autoridades seculares" (pp. 95, 98, 101). Así, la contribución vital que puede hacer a la ideología de las ciudades-república consiste en vindicar su total independencia *de iure* de la Iglesia, y así, estigmatizar los esfuerzos del papado por dominar y controlar sus asuntos como un "injusto despotismo", un "vicioso ultraje" que ha "desolado el *Regnum Italicum* y le ha robado y sigue robándole la tranquilidad y la paz" (pp. 95, 98, 344). La correspondiente moraleja del libro —así como la clave para entender su título— es que todo el que aspire a ser defensor de la paz en el norte de Italia deberá ser, ante todo, enemigo jurado de los supuestos poderes jurisdiccionales de la Iglesia.

[1] El término *Regnum Italicum* se refiere, pues, a aquella parte de la Italia Septentrional que corresponde al reino lombardo de la Época de las Tinieblas, que Otón I reincorporó al Imperio Alemán en 962. Es tan sólo esta zona la que los teóricos de las ciudades-república italianas tienen en mente cuando hablan, como lo hace Marsilio de Padua en su *Defensor de la paz,* del *Regnum Italicum.* Por tanto, resulta engañoso traducir el término (como por ejemplo lo hace Alan Gewirth en su edición del *Defensor de la paz,* p. 4 y *passim*) como "el Estado Italiano". Aparte del anacronismo implícito en el empleo del término "Estado", puede creerse que esto implica que Marsilio está refiriéndose a toda el área de la Italia moderna, lo que nunca fue el caso.

[2] Véase Vinogradoff, 1929, p. 61. La idea de que los Decretos Roncalianos debían ser considerados como expresión del concepto del derecho romano de *merum Imperium* ha sido desacreditada, ya que en realidad trataban de derechos monárquicos feudales y otros derechos locales. Sin embargo, no cabe ninguna duda de que la influencia de los juristas boloñeses sobre la comisión ayudó a dar a los Decretos su fuerte tono absolutista. Para una discusión de estos asuntos y una bibliografía, véase Munz, 1969, pp. 167-169. Para los propios decretos, véase, *sub Diet of Roncaglia: Decrees,* en la bibliografía de fuentes primarias.

[3] Para referencias al debate acerca de la fecha de escritura de la *Monarquía,* de Dante, véase Reeves, 1965, p. 88.

[4] Esto ha hecho argüir a D'Entrèves que el escrito sobre la *Monarquía* simplemente representa una fase intermedia en el desarrollo del pensamiento de Dante, a la postre rechazado y sobrepasado en sus obras posteriores. Véase D'Entrèves, 1952, esp. pp. 62-74. Para una defensa de la unidad esencial del pensamiento de Dante, véase Limentani, 1965, esp. pp. 128-131.

II. RETÓRICA Y LIBERTAD

EL SURGIMIENTO DE LOS DÉSPOTAS

La difusión de lo que Sismondi llamó "esta brillante llama de libertad" por todas las ciudades-república italianas resultó un espectáculo tristemente efímero (Sismondi, 1826, vol. 3, p. 245). A finales del siglo XIII, la mayor parte de las ciudades eran víctimas de facciones internas hasta tal punto que se vieron obligadas a abandonar sus constituciones republicanas, a aceptar el férreo régimen de un solo *signore,* y a dar el paso de una forma libre de gobierno a otra despótica, con la intención de alcanzar una mayor paz civil.

La causa radical de esta erosión de la libertad republicana debe buscarse en las divisiones de clase que empezaron a desarrollarse a comienzos del siglo XII (Jones, 1965, p. 79). El rápido ritmo del comercio dio prominencia a nuevas clases de hombres, *gente nuova,* que pronto se enriquecieron como mercaderes en las ciudades y en los circundantes *contada* (Jones, 1965, p. 95). Sin embargo, pese a su creciente riqueza, estos *popolani* no tenían voz en los consejos de gobierno de sus ciudades, que continuaban firmemente bajo el mando de las antiguas familias de magnates (Waley, 1969, pp. 187-197). Al ampliarse estas divisiones, empezaron a generar un alarmante aumento de violencia civil, en que los *popolani* luchaban por obtener reconocimiento mientras los magnates se esforzaban por mantener sus privilegios oligárquicos.

El primer paso en esta batalla generalmente lo daban los *popolani,* que habían perdido sus libertades. Característicamente, comenzaba con el nombramiento de su propio Consejo, o *popolo,* encabezado por su propio jefe elegido, el *Capitano del Popolo.* Esto pretendía ser un reto directo a la forma tradicional de gobierno por *podestá,* ya que estos funcionarios solían ser nombrados por las familias de magnates gobernantes. Tales consejos se establecieron en Lucca y en Florencia en 1250, y en Siena en 1262, y poco después en casi todas las principales ciudades lombardas así como toscanas (Pullan, 1973, pp. 116-118; Waley, 1969, pp. 185-192). Una vez abierta esta brecha en el monopolio de gobierno por los nobles, el siguiente paso, aún más agresivo, que los *popolani* habitualmente dieron fue imponer una serie de medidas destinadas a coartar y aun impedir el acceso de los nobles a posiciones de poder político. Esto ocurrió, por ejemplo, en Florencia en 1282. La facción de los "blancos" basada en los *popolani* logró expulsar a la facción de magnates de los "negros", y en 1293 pasó a establecer una constitución que sistemáticamente excluía a la antigua nobleza del priorato gobernante (Becker, 1960, p. 426). Esta misma pauta pronto se repitió por doquier. Un ejemplo cercano fue el de Siena, donde el *popolo* se adueñó completamente de la *podestá* en 1287, exilió a muchos miembros de la nobleza, e inauguró la "Junta de nueve gobernadores", oligarquía mercante que continuó gobernando la ciudad ininterrumpidamente hasta 1355 (Bowsky, 1962, pp. 368, 370, 374).

Sin embargo, cuanto más luchaban los *popolani* por obtener un reconocimiento, más violento era el contraataque de la antigua nobleza y de sus aliados. Esto hizo surgir, ante todo, una violencia civil endémica en cuanto los *popolani* empezaron a protestar contra su exclusión del gobierno. Uno de los ejemplos más notables fue el de Verona, donde los Mon-

tecchi —modelo de Shakespeare para los Montesco en *Romeo y Julieta*— lucharon durante más de veinte años en nombre de los *popolani* contra una feroz oposición de la antigua nobleza, y finalmente lograron adueñarse de la ciudad en 1226 (Allen, 1910, pp. 45-52). Pero la más grave violencia interna se desarrolló en cuanto los *popolani* lograron establecer sus propios regímenes. El gobierno de los "blancos" en Florencia, por ejemplo, inmediatamente fue desafiado y derrocado por la facción "negra" de los nobles, encabezados por Corso Donati en 1301. De manera similar, el gobierno de los *popolani* en Siena fue sometido a un peligroso ataque en 1318 y a otro en 1325, organizados ambos por los Tolomei, una de las más distinguidas familias nobles expulsadas cuando el *coup* de 1287 (Bowsky, 1967, pp. 14, 16).

Ante este trasfondo de crecientes luchas civiles, no es de sorprender que a finales del siglo XIII una mayoría de las ciudades del *Regnum Italicum* hubiese llegado a la conclusión —más o menos voluntaria— de que su mejor esperanza de supervivencia estaba en aceptar el gobierno fuerte y unificado de un solo *signore* en lugar de tan caótica "libertad" (Hyde, 1973, p. 141; Waley, 1969, p. 237). La primera ciudad que experimentó triunfalmente el gobierno hereditaro de una sola familia fue Ferrara. Allí, los Etensi lograron realizar una transición incruenta, en 1264, del dominio no reconocido de Azzo d'Este a la señoría en toda forma de su hijo Obizzo, que fue instalado como "señor permanente" de Ferrara, supuestamente "con el consentimiento de todos".[1] La siguiente ciudad importante que siguió este ejemplo fue Verona, donde el proceso empezó con la elección de Mastino della Scala como *Capitano del Popolo* en 1262. Aprovechó esta posición para mantener una ascendencia en gran parte personal sobre la ciudad, logrando así fundar una dinastía. Cuando fue asesinado, en 1277, inmediatamente su hermano Alberto fue

aceptado como Señor de Verona y Capitán General, de por vida. Y al morir Alberto en 1301, su hijo Bartolomeo —primer patrón de Dante después de ser exiliado de Florencia— pudo tomar posesión de la *podestá* hereditaria de la ciudad (Allen, 1910, pp. 94-96, 124, 141-143). Después de estos experimentos, el sistema de gobierno por *signori* empezó a cundir rápidamente por todo el *Regnum Italicum.* Durante el decenio de 1270, los Buonaccolsi lograron adueñarse de Mantua, explotando la posición de *Capitano del Popolo,* y al final de la siguiente década se habían establecido señorías similares en Treviso, bajo Gerardo de Cannino, en Pisa, bajo el conde Ugolino, en Parma bajo Ghiberti da Correggio y en Placencia bajo Alberto Scotti (Brinton, 1927, pp. 41-43; Previté-Orton, 1929, p. 203; Armstrong, 1932, pp. 33, 45). Por último, el mismo periodo presenció cómo el gobierno directo del papado en la Romaña era extensamente desafiado por el surgimiento de déspotas locales. Guido da Polenta se convirtió en *podestá* de Ravena en 1286, y procedió a gobernar las ciudades desde tal cargo durante casi una década (Larner, 1965, pp. 51-52). De manera similar, la familia Malatesta surgió para dominar Rímini durante la década de 1280, expulsando al último de sus rivales en 1295 y estableciendo su derecho hereditario a gobernar (Jones, 1974, pp. 31-33, 47). Así, Dante observó muy precisamente en el *Purgatorio,* aunque su frase acaso fuera tendenciosa, que "todas las ciudades de Italia", para entonces estaban "llenas de tiranos" (p. 63).

Con el surgimiento de los *Signori,* empezó a desarrollarse un nuevo estilo de teoría política, un estilo de panegírico en que se les elogió como portadores de la unidad y la paz (Bueno de Mesquita, 1965, pp. 321-328). Uno de los primeros exponentes de este género fue Ferreto de Ferreti (*c.* 1296-1337), miembro del círculo de *literati* prehumanista de Padua, quien compuso un largo relato, en verso latino, sobre el *Levanta-*

miento de los Della Scala, poco después de apoderarse de la ciudad en 1328 (vol. I, p. XIII; Hyde, 1966a, p. 282). Como el objeto de su elegía era legitimar su gobierno, Ferreti no se refirió a la libertad de los paduanos, tan recientemente celebrada por Marsilio. En cambio, dedicó gran parte de su segundo libro a quejarse de la "turbulencia" y "burla de la ley" en la ciudad antes de la llegada de los Della Scala, mientras insiste en que el principal deseo de sus ciudadanos siempre había sido la paz (vol. I, pp. 28 y ss.). Como el gobierno establecido por Cangrande indudablemente fue más estable que el de la república a la que desplazó, esta insistencia en la paz y no en la libertad como fundamental valor político tuvo el efecto de presentarle como verdadero liberador de Padua, que la había salvado de un legado de caos y mal gobierno. Así, Ferreti se sintió libre de concluir su poema expresando abiertamente la esperanza de que los descendientes de Cangrande "continuaran sosteniendo sus cetros durante largos años por venir", manteniendo así al pueblo en paz y tranquilidad (vol. I, p. 100).

Este cambio de gobierno *in libertá* a gobierno *a signoria* se logró limpia y rápidamente en la mayoría de las ciudades del *Regnum Italicum,* sin duda como consecuencia del cansancio producido por el trasfondo de incesantes luchas entre facciones. Pero hubo varias importantes excepciones a esta regla. Unas cuantas de las ciudades se dedicaron a resistir al surgimiento de los déspotas, con todo vigor y en algunos casos triunfalmente, desarrollando en el proceso una agudizada conciencia propia acerca del valor especial de la independencia política y el gobierno republicano.

La primera ciudad que organizó una determinada defensa de su constitución republicana fue Milán. Cuando los *popolani* exiliaron a sus adversarios y nombraron a Martin della Torre como "*signore* del pueblo" en 1259, esto produjo casi vein-

te años de luchas entre los exiliados y los partidarios de la *signoria.* Sólo cuando los exiliados aceptaron a su propio jefe Orto Visconti, como "señor perpetuo de Milán" después de su victoria final sobre las fuerzas del régimen de Della Torre en 1277, la república milanesa finalmente se disolvió (Sismondi, 1826, vol. 3, pp. 260, 435-437). Una lucha similar y aún más larga se entabló en Padua poco después. En este caso, el peligro provino de la ciudad vecina de Verona, donde Della Scala había consolidado su poder y empezado a extenderlo. Alberto della Scala inició una guerra contra Padua en 1277, pero terminó en una paz de compromiso en 1280 (Hyde, 1966a, pp. 227-228), Cangrande della Scala volvió al ataque en 1312, pero pronto se encontró ante una resuelta oposición, encabezada por republicanos tan inconmovibles como Alberto Mussato, quien se negó a pensar siquiera en entregar la ciudad a manos de un tirano (Hyde, 1966a, pp. 256-257, 266). Sólo después de quince años de lucha, en el curso de los cuales Mussato y el resto de su partido belicoso fueron proscriptos por sus más pusilánimes compatriotas, Cangrande pudo tomar finalmente el gobierno en 1328 (Hyde, 1966a, pp. 267, 275, 278). Pero la ciudad que hizo más que ninguna otra por contener el avance de los déspotas de entonces fue, desde luego, Florencia. Como hemos visto, los florentinos lograron rechazar todo desafío interno a su independencia durante el siglo XIII. Cuando Manfredo los atacó en el decenio de 1260, se aliaron con Carlos de Anjou y pronto conjuraron la amenaza (Schevill, 1936, pp. 139-144). Cuando Arezzo se alió con los imperiales contra ellos, avanzado el siglo, respondieron obteniendo una gran victoria en Campaldino en 1289, batalla en que el joven Dante acaso haya participado (Larner, 1971, p. 208). Y cuando el emperador descendió a Italia en 1310, no sólo rechazaron sus intentos de poner sitio a su propia

ciudad sino que encabezaron el contraataque que rápidamente dio un fin ignominioso a la expedición.

Estos esfuerzos por resistir al advenimiento de los *signori* fueron acompañados en cada caso por el desarrollo de una ideología política destinada a vindicar y subrayar las virtudes especiales de la vida cívica republicana. Puede argüirse que el surgimiento de esta ideología a finales del *duecento* y principios del *trecento* ha sido muy poco reconocido por los historiadores del pensamiento renacentista.[2] Hans Baron, en particular, ha tratado de argüir que no hubo tal defensa de la libertad republicana hasta la obra de los "humanistas cívicos" florentinos de comienzos del *quattrocento* (Baron, 1966, pp. 49, 58). Lo mismo ha sido recién reiterado por un buen número de otros historiadores de comienzos del Renacimiento. Por ejemplo, Hyde ha afirmado que ante la necesidad de defender su libertad contra los déspotas a finales del siglo XIII, las ciudades-república no tenían una ideología a la que pudiesen apelar, ya que sus prevalecientes suposiciones sociales y políticas eran "aristocráticas y caballerescas, antes que cívicas" y que "no había otro conjunto de ideales a los que pudiesen volverse los laicos", como no fuesen los de una vida religiosa ascética (Hyde, 1973, p. 171). De manera semejante, Holmes ha sostenido que "los obstáculos a la creación de una ideología laica independiente" a finales del siglo XIII y comienzos del XIV resultaron tan grandes que no pudieron articularse semejantes pautas de valores en las ciudades-república hasta el advenimiento de la "revolución humanista" en la Florencia de principios del *quattrocento* (Holmes, 1973, pp. 111, 124, 131).

Aunque estas afirmaciones son ortodoxas, ofrecen una visión engañosa del desarrollo del pensamiento político renacentista. En realidad, había dos tradiciones distintas de análisis político, a las que podían recurrir los protagonistas del go-

bierno republicano a finales del siglo XIII. Una se había desarrollado a partir del estudio de la retórica, que había sido un importante foco de enseñanza —junto con el derecho y la medicina— en las universidades italianas desde su fundación, en el siglo XI. La otra había surgido del estudio de la filosofía escolástica, introducida en Italia desde Francia en la última parte del siglo XIII. Ambas tradiciones permitieron a los protagonistas de la "libertad" republicana conceptualizar y defender el valor especial de su experiencia política, y argüir en particular que la enfermedad del faccionismo era curable y así, que la defensa de la libertad podía ser compatible con la conservación de la paz. Si deseamos entender la evolución de estos temas centrales de la teoría política renacentista, parece esencial ir más allá de las obras de los humanistas del *quattrocento* y enfocar sus orígenes en estas dos corrientes del pensamiento prerrenacentista.

EL DESARROLLO DEL *ARS DICTAMINIS*

Para comprender el proceso por el cual el estudio de la retórica en las universidades italianas hizo surgir, a la postre, una forma influyente de ideología política, hemos de empezar considerando los propósitos prácticos subyacentes en la enseñanza de la propia retórica. El objeto básico de la instrucción retórica era dar al estudiante una capacidad sumamente bien remunerada: la destreza necesaria para redactar cartas oficiales y otros documentos semejantes con un máximo de claridad y fuerza de persuasión. El concepto subyacente de escribir cartas como técnica especial, que pudiese ser contenida en reglas y aprenderse de memoria, fue desarrollado inicialmente en Bolonia a comienzos del siglo XII como resultado del interés básico de la universidad en la preparación

de juristas y jueces.[3] El más grande maestro de retórica en Bolonia durante este periodo fue Adalberto de Samaria, que también parece haber sido el primero en describirse específicamente como *dictator* o instructor en el *Ars dictaminis* (Murphy, 1974, p. 213). Su principal obra fue un manual intitulado *Los preceptos del arte epistolar,* que evidentemente completó entre 1111 y 1118 (Haskins, 1929, p. 173). Una generación después de su muerte, las reglas que había establecido fueron elaboradas en un sistema rígido, cuyo principio básico era que todas las cartas formales debían estar elaboradas de cinco partes distintas, y podían resolverse también en ellas. El primer libro de texto que insistió en esta pauta fue un tratado anónimo intitulado *Los principios del arte epistolar,* que parece haber sido escrito en Bolonia cerca de 1135.[4] Después de ello, la misma clasificación en cinco partes llegó a ser repetida casi sin variación por todos los principales retóricos durante el resto de la Edad Media (Haskins, 1929, pp. 182-187).

Además de especificar las reglas generales, los *dictatores* estuvieron interesados, desde el principio, en indicar cómo debían aplicarse sus recomendaciones en la práctica. Lograron esto suplementando sus manuales con *dictamina,* o colecciones de cartas modelo, cuyo objeto era ilustrar los preceptos correctamente aplicados. Este método también tuvo un pionero en Adalberto de Samaria, quien al término de uno de sus tratados teóricos incluyó un apéndice de cuarenta y cinco *formulae* o cartas modelo como ejemplificaciones de sus reglas.[5] La misma pauta fue adoptada inmediatamente por *dictatores* como Hugo de Bolonia y Henrico Frankigena, que estaban escribiendo en el decenio de 1120 (Haskins, 1929, pp. 178-180). En adelante, un gran número de *dictamina* similares aparecieron a lo largo de todo el siglo XII, culminando en dos muy comentadas aportaciones al género, de Boncompag-

no da Signa (*c.* 1165-1240), de quien puede decirse que fue el más original —e indiscutiblemente el más jactancioso— de los maestros boloñeses que estaban enseñando a principios del siglo XIII. Su primer tratado, completado en 1215, se tituló *La retórica antigua,* e incluyó una sección final de cartas modelo destinadas al uso de "nobles, ciudades y pueblos" (Paetow, 1910, pp. 76-77). Su otro *Dictamen,* que publicó en 1235, tenía el impresionante título de *La retórica más nueva de todas,* y ofrecía al estudiante un despliegue casi pasmoso de modelos, arreglados todos en secciones, de acuerdo con las reglas que gobernaban la correcta subdivisión de las cartas. Por ejemplo, en el libro V encontramos una vasta exposición de todas las posibles "Formas de exordio" (p. 262). Éstas incluían doce diferentes párrafos iniciales que podían usarse al escribir al papa, cinco para escribir a un cardenal, dos para escribir a un obispo y cuatro para escribir al emperador, junto con aperturas modelo para cartas a los senadores de la ciudad, *podestá,* cónsules, profesores, maestros de escuela, y así a lo largo de una agotadora lista de todas las personas a las que un funcionario de la ciudad o un ciudadano privado pudiese tener ocasión jamás de escribir en un estilo formal (pp. 262-273).

Fue por medio de estos modelos o *formulae* como los *dictatores* abandonaron la idea de que simplemente estaban inculcando reglas teóricas, y empezaron a preocuparse, conscientemente, por los asuntos jurídicos, sociales y políticos de las ciudades-república italianas. Este desarrollo ocurrió de dos maneras principales. A mediados del siglo XII llegó a ser usual que las cartas incluidas en los tratados sobre el *Ars dictaminis* enfocasen asuntos de inmediato interés práctico para los estudiantes que seguían el curso. Hasta entonces, puesto que la intención principal simplemente había sido ilustrar las reglas retóricas puestas en acción, los *dictatores* habían solido

permitir que el tema de sus ejemplos fuera de carácter remoto, o aun fantástico.[6] Empezaron a hacer un esfuerzo sistemático por asegurarse de que el contenido de sus modelos tuviese más obvio valor y pertinencia para sus alumnos en sus vidas personales o carreras futuras. Uno de los primeros ejemplos de esta corriente nos lo ofrece un anónimo *Dictamen* publicado por un maestro florentino durante el decenio de 1150. Incluye varias cartas modelo para que un estudiante las envíe a su familia, asegurándole su continuado progreso académico y pidiéndole más dinero (Wieruszowski, 1971a, pp. 336-339). También incluye dos cartas de específicos consejos políticos, indicando, la primera, la mejor manera de persuadir a una comunidad a reunir un contingente de caballeros y arqueros, y explicando la segunda cómo dirigirse a los magistrados de otra ciudad para convencerlos de la necesidad de castigar a uno de sus ciudadanos por haber robado a alguien de la propia comunidad (Wieruszowski, 1971a, 340-341). Esta tendencia de los *dictatores* a emplear sus *Formulae* como vehículos para ofrecer consejos acerca de los problemas de la vida urbana llegó a desarrollarse mucho en el curso del siglo siguiente. Para cuando llegamos al tratado de Mino da Colle *Las artes epistolares,* durante el decenio de 1290, o las enseñanzas de Giovanni di Bonandrea en Bolonia después de 1302, los encontramos dedicando toda su atención, en sus *dictamina,* a las necesidades y problemas especiales de estudiantes, maestros, comerciantes, jueces, sacerdotes, funcionarios de la administración y todas las demás clases dirigentes de ciudadanos en las ciudades-república (Wieruszowski, 1971b, pp. 360, 365-366; Banker, 1974, pp. 155-157).

La otra extensión importante del *Ars dictaminis* ocurrió a comienzos del siglo XIII. Primero se volvió costumbre, por entonces, combinar las enseñanzas del arte epistolar con el llamado *Ars arengendi,* el arte de hacer discursos públicos. Esto

determinó que los *dictatores* empezaran a anexar listas de oraciones modelo a sus tratados teóricos, además de las habituales listas de cartas modelo. El primer destacado retórico que ofreció una exposición de las dos artes juntas fue Guido Faba (*c.* 1190-1240), alumno y rival de Boncompagno en Bolonia, cuya colección de *Discursos y epístolas,* publicada inicialmente durante el decenio de 1230, incluyó un número considerable de oraciones ejemplares así como de cartas (Kantorowicz, 1941, pp. 256, 275). Después de esto, la combinación de las dos artes rápidamente se convirtió en ortodoxia; este cambio se reflejó en manuales tan conocidos como la *Retórica* de Brunetto Latini y la *Breve introducción* de Giovanni di Bonandrea, ambos muy usados al final del siglo (Banker, 1974, p. 157). Este nuevo desarrollo del uso de ejemplos retóricos tuvo un obvio significado práctico, especialmente en una sociedad que dirigía todos sus negocios jurídicos, políticos y diplomáticos por medio de discursos y debates en toda forma. Capacitó a los *dictatores* a hacer contribuciones encubiertas pero sistemáticas al análisis de la mayoría de las cuestiones públicas importantes de la época. El resultado de combinar el *Ars arengendi* con el *Ars dictaminis* fue que la enseñanza de la retórica y la imagen de los retóricos empezaron, correspondientemente, a adquirir un carácter cada vez más público y político (Kantorowicz, 1943).

Una vez que el estudio de la retórica llegó a incluir tanto contenido político incidental, sólo faltaba un breve paso, de dar una exposición del *Ars dictaminis* a ofrecer un comentario directo sobre los asuntos cívicos. Este paso fue dado, a su debido tiempo, por cierto número de *dictatores* y sus alumnos en la primera parte del siglo XIII, cuando empezaron a desplegar su característico interés en las cartas y discursos modelo, en toda una variedad de contextos nuevos y cada vez de más abierta propaganda. El efecto de ello fue el surgimien-

to de dos distintivos géneros nuevos del pensamiento social y político.

El primero fue un nuevo estilo de crónica de la ciudad (*cf.* Hyde, 1966b). Desde luego, las ciudades ya habían producido un buen número de analistas en el curso del siglo XII, pero éstos habían sido invariablemente clérigos, cuyo interés había solido limitarse a ilustrar la labor de la Divina Providencia en los asuntos políticos, y especialmente en los militares (Fisher, 1966, pp. 144, 156-161). Esta tradición, un tanto agotada, empezó a sufrir una transformación radical en los primeros decenios del siglo XIII, cuando buen número de juristas, *dictatores* y otros exponentes laicos de las artes retóricas empezaron a interesarse por primera vez en la historia de sus ciudades. El resultado fue el surgimiento de una forma enteramente nueva de historiografía cívica, más retórica en su estilo y más conscientemente propagandística en su tono que nada que antes se hubiese intentado (Wieruszowski, 1971d, p. 613).

Uno de los primeros ejemplos de este desarrollo es el relato del *Sitio de Ancona,* por Boncompagno de Signa. Esta obra describe un incidente de la campaña de Barbarroja en 1173, y probablemente fue escrita entre 1201 y 1202 (Hyde, 1966a, p. 287). Aunque Boncompagno se presenta a sí mismo, en su Prólogo, en la ortodoxa guisa de un cronista de la ciudad, es claro que sus motivos y métodos de historiador se derivan completamente de sus antecedentes como profesor del *Ars dictaminis.* Esto es evidente, en primer lugar, por la forma en que decidió organizar su relato del sitio. No presenta su historia en la forma tradicional de una narración, sino antes bien a la manera de un ejercicio de retórica; dedica casi la mitad del relato a una secuencia de discursos modelo, que pone en boca de los principales protagonistas. Sus mismos antecedentes y preocupaciones como *dictator* son más evidentes

aún en la elección del tema de Boncompagno. Su principal preocupación es explotar claramente las convenciones familiares de la crónica urbana, de tal manera que le ofrezcan un medio más directo que el del *Dictamen* para expresar sus ideas políticas. La consecuencia es que las oraciones en torno de las cuales organiza su narración son, todas ellas, descaradamente propagandísticas, destinadas a presentar a su autor como sabio consejero político, y a inculcar la ideología característica de las ciudades-república. Una de las oraciones está dedicada a alentar a todo el cuerpo de ciudadanos a tomar las armas en su propia defensa; otra, a subrayar la necesidad de que las ciudades acudan unas en ayuda de otras, y otra más a celebrar el ideal de la libertad republicana (pp. 24, 40, 43). El discurso en que elogia la libertad constituye, en realidad, la pieza central de la obra de Boncompagno. Lo pronuncia un ciudadano, ya entrado en años, que se dirige al reunido pueblo de Ancona en el momento en que los emisarios del emperador ofrecen levantar el sitio, contra una cantidad de dinero. El pueblo está indeciso: escasean los alimentos, y ellos no están seguros de la victoria (p. 23). Entonces, habla el anciano. Les recuerda que "descienden de la nobleza de la antigua Roma" y que "hasta este momento" siempre han estado dispuestos "a luchar por la conservación de su libertad" (p. 24). Los exhorta a "mantenerse firmes y luchar como hombres, ya que el triunfo más glorioso se gana en las más grandes batallas" (p. 26). Y termina atacando el "afeminamiento y la pusilanimidad", y advirtiéndoles que se cubrirán de "eterno oprobio" si voluntariamente rinden su libertad y su ciudad (pp. 26-27).

Este nuevo tipo de crónica pronto fue imitado y desarrollado por un buen número de retóricos, especialmente por Rolandino de Padua (*c.* 1200-1276), que había sido alumno de Boncompagno en Bolonia (Hyde, 1966a, pp. 198-287).

Rolandino escribió una ambiciosa *Crónica de Padua* a comienzos del decenio de 1260, teniendo como tema la elevación y caída de Ezzelino de Romano como señor de la ciudad. La obra es enteramente retórica en su construcción, salpicada con cartas y discursos a la manera típica del *Ars dictaminis.* Al nacer Ezzelino, el obispo Gerardo señala la ocasión con un discurso modelo sobre el ideal del gobierno de Dios (pp. 41-42). Cuando Ezzelino manifiesta por primera vez sus ambiciones, las enuncia en una carta modelo (p. 49). Cuando Ezzelino elucida la *podestá* de Verona en 1230, pronuncia una oración modelo ante el pueblo de Padua, denunciando al gobierno de los tiranos (pp. 55-56). Y cuando, en 1256, llega el arzobispo de Ravena a encabezar la cruzada papal contra Ezzelino, también él pronuncia un discurso modelo a los paduanos a luchar para recuperar su libertad (p. 106). Como lo indican estos ejemplos, Rolandino también está interesado, aún más manifiestamente que Boncompagno, en explotar el formato familiar de la crónica de la ciudad, para transmitir un directo mensaje político. De hecho, toda su *Crónica* está designada como celebración de la libertad republicana: la necesidad de considerarla como el valor político clave, la necesidad de luchar por ella al verla en peligro. Este propósito ideológico guía, se manifiesta desde el principio mismo, cuando Gerardo, hablando del nacimiento de Ezzelino, pasa a exaltar la libertad y arguye que "no se debe ninguna reverencia a los tiranos" (p. 42). El mismo tema queda reiterado en la oración pronunciada por la depuesta *podestá* de Verona, quien afirma que el derrocamiento de su régimen republicano va "contra toda razón y contra la voluntad de Dios" (p. 56). El mismo compromiso se repite una y otra vez en el clímax de la narración, cuando se hace que el arzobispo de Ravena exija, en su discurso a los paduanos, que "luchen por defender la libertad de su patria" con tal "vigor y coraje" que

"la fama de su victoria se difunda por el mundo entero" (p. 107).

El otro género de escrito político que surgió directamente del *Ars dictaminis* fue el de los libros de consejos, que pretendían dar guía a la *podestá* y a los magistrados de la ciudad. El primer ejemplo conocido es un tratado latino anónimo, intitulado *El ojo pastoral,* que según Muratori fue escrito en 1222 (p. 93). Pero la aportación más conocida y leída del género en esta etapa formativa de su desarrollo fue el relato de *El gobierno de las ciudades,* de Juan de Viterbo, que completó el decenio de 1240 después de ser uno de los jueces de la *podestá* de Florencia (Hertter, 1910, pp. 43-72).

La aparición de estos tratados constituye una extensión radical del *Ars dictaminis.* Sus autores ya no se contentan con ofrecer en forma oblicua sus opiniones acerca de la conducción de los asuntos públicos. Abandonan toda simulación de que su interés esencial consiste en ofrecer instrucción en las artes retóricas, y en cambio se presentan directamente como los consejeros políticos naturales de gobernantes y ciudades. Tampoco se satisfacen con escribir simplemente para estudiantes que después puedan llegar a ser magistrados. Este nuevo enfoque pronto empezó a tener imitadores, y después llegó a ejercer una continuada influencia sobre el desarrollo del pensamiento político renacentista. La pauta de los temas cubiertos en estos primeros libros de consejos aún puede distinguirse, hasta cierto punto, en las más refinadas de las colaboraciones posteriores al mismo género, como *El príncipe* de Maquiavelo. Un ejemplo específico de esta continuidad aparece en la discusión, al final de *El ojo pastoral,* sobre si una *podestá* siempre debe actuar con estricta justicia, o si a veces debe templar sus juicios con clemencia, por una parte, o con severidad, por la otra (pp. 124-125). Juan de Viterbo considera el mismo dilema, dedicando tres de sus más largos capítu-

los a la cuestión de si una *podestá* "debe preferir ser temida que amada" o "amada mucho más que temida" (p. 262). Observa que "los que prefieren ser temidos" arguyen que "con severidad y crueldad" son capaces de conservar mucho más fácilmente una ciudad en paz y tranquilidad, mientras que "los que prefieren ser amados" replican que "no es sino vileza del alma" insistir en que la clemencia siempre debe ser proscrita (pp. 262-263). Su propia solución, declarada más categóricamente que las afirmaciones similares de *El ojo pastoral,* es que "quienes desean ser temidos por su excesiva crueldad están completamente errados", pues "la crueldad es un vicio" y "por tanto un pecado" que no puede tener ningún lugar en un buen gobierno.[7]

Pero la manera más importante en que estos tempranos libros de consejo ayudaron a establecer una pauta para la posterior literatura de "espejo para príncipes" fue el hincapié hecho en la cuestión de qué virtudes debe poseer un buen gobernante. *El ojo pastoral* termina en la figura de la justicia lanzando una "invectiva" contra los vicios habituales de la *podestá,* y exhortándola "a seguir el camino recto y a nunca desviarse de él" (pp. 125-126). El mismo tema es elucidado mucho más extensamente por Juan de Viterbo en dos de las principales secciones de *El gobierno de las ciudades.* En la primera, enumera una gama impresionante de vicios que la *podestá* debe evitar, empezando por la embriaguez, el orgullo y la ira, y terminando con la venalidad y la aceptación de presentes (pp. 235-245). La otra sección —introducida con la observación de que "no basta abstenerse del mal sin hacer asimismo bien"— procede a enumerar "las virtudes que el magistrado debe cultivar por encima de todas las demás". Ante todo, debe temer a Dios y honrar a la Iglesia y en adelante gobernar todos sus actos de acuerdo con las cuatro virtudes cardinales, que son enumeradas —de una manera que

después sería típica de los moralistas del Renacimiento— como prudencia, magnanimidad, templanza y justicia (pp. 245-253).

Aunque estos libros de consejos representan un nuevo e influyente principio, sin embargo, casi nunca pasan de ser una forma derivada y básicamente dependiente de las convenciones del *Ars dictaminis.* Donde más claro puede verse esto es en su extenso uso de discursos y cartas modelo como medio de expresar sus puntos principales. Cuando Juan de Viterbo comienza su discusión considerando el problema de elegir una nueva *podestá,* la forma que toma su consejo es la de una carta modelo que la ciudad deberá enviar a un candidato apropiado (p. 222). Cuando pasa a aconsejar a la futura *podestá* acerca del mejor modo de responder a tales invitaciones, presenta otras dos cartas modelo, una de ellas destinada a rechazar el puesto, la otra a aceptarlo (p. 222). Por último, cuando llega a aconsejar a la *podestá* en funciones sobre la conducta apropiada de su gobierno, tanto él como el autor de *El ojo pastoral* ofrecen una secuencia de oraciones modelo apropiadas para pronunciarlas en todas las ocasiones formales. Hay discursos que la *podestá* puede pronunciar ante su Concilio, discursos para que los concejales contesten, discursos para que la *podestá* en funciones los pronuncie ante sus sucesores, y discursos para que la nueva *podestá* pronuncie como respuesta.[8] Aunque el enfoque es más abiertamente político que nada de lo que contenían las anteriores tradiciones de los escritos retóricos, estos autores aún consideran la estructura de gobierno cívico enteramente desde la perspectiva de un maestro de las artes retóricas.

EL SURGIMIENTO DEL HUMANISMO

Aunque sin duda hay un importante elemento de continuidad entre los primeros libros de consejos a la *podestá* y el posterior desarrollo de un estilo político retórico entre los humanistas del Renacimiento, erróneo sería implicar que hay alguna línea clara de descendencia que pueda seguirse de la primera a la segunda de estas tradiciones de pensamiento. Ello sería pasar por alto la influencia de una nueva y consciente forma humanista de teoría retórica, que fue importada de Italia a Francia en la segunda mitad del siglo XIII y que tuvo el efecto de interrumpir y transformar las convenciones prevalecientes del *Ars dictaminis* (Kristeller, 1965, p. 4).

Los cambios que sufrió el estudio de la retórica en Italia por entonces se basaban en la idea de que podía enseñarse al lector no sólo mediante la inculcación de reglas *(artes),* sino también por el estudio e imitación de los factores clásicos apropiados *(auctores).* Hasta entonces, el programa del *Ars dictaminis* había sido generalmente concebido, como dice Paetow, como nada más elevado que un curso de negocios (Paetow, 1910, p. 67). El hincapié abrumador se hacía en aprender las reglas de la composición; poco espacio quedaba para la suposición más "humanista" —en boga al mismo tiempo en las escuelas-catedrales francesas— de que también habían de estudiarse a los poetas y oradores antiguos como modelos del mejor estilo literario (Haskins, 1929, p. 170; Banker, 1974, p. 154). Este enfoque severamente práctico fue especialmente subrayado en Bolonia por Boncompagno da Signa, quien explícitamente atacó el método francés de enseñar la retórica por medio de *auctores,* tildándolo de "supersticioso y falso" (Wieruszowski, 1971c, p. 594). En el comienzo de uno de sus propios manuales, *La palma,* dijo abiertamente que "no recuerdo haber leído a Cicerón" como guía para la técnica retórica (p. 106).[9] Y puso en claro, por sus propios escritos, que consideraba el tema en términos enteramente

prácticos. Uno de sus manuales, *La mirra,* está enteramente dedicado a exponer las reglas de redactar testamentos; otro, *El cedro,* está similarmente dedicado por completo a los correctos procedimientos para redactar estatutos y ordenanzas locales (Paetow, 1910, p. 76).

Aunque el enfoque de Boncompagno llegó a ser la ortodoxia, la otra tradición de instrucción histórica, más humanista, nunca se extinguió por completo. Sobrevivió aun en Italia, en algunas de las escuelas de gramática, y siguió floreciendo en Francia durante todo el siglo XIII (Wieruszowski, 1971c, p. 423 y 1971d, pp. 601-604). Pese al ascenso del escolasticismo, uno de los principales centros de este tipo de estudio siguió siendo la Universidad de París (Rand, 1929, pp. 256, 266). Aquí el principal *dictator* fue Juan de Garland, quien enseñó el *Ars dictaminis* continuamente desde 1232 hasta su muerte, acaecida veinte años después. Su método de instrucción estaba firmemente anclado en los textos clásicos pertinentes, con poemas y oraciones enteras presentados como ejemplos de buen estilo retórico (Paetow, 1910, pp. 17, 85). Pero el principal centro de la enseñanza retórica a la manera humanista fue Orleáns. Allí, el principal exponente del *Ars dictaminis* fue Bernardo de Meung, quien empezó su carrera alrededor del año 1200. También él insistió en una íntima asociación entre la retórica y la literatura latina, y estableció una tradición de instrucción fundada no en la explicación de reglas retóricas sino, antes bien, en el análisis de *De la invención,* de Cicerón, y en el tratado seudociceroniano *De la teoría de hablar en público* (Haskins, 1929, p. 191; Banker, 1974, p. 154).

Durante la segunda mitad del siglo XIII, un número creciente de destacados *dictatores* italianos se educó en Francia, absorbió este enfoque tan distinto del tema, y retornó a propagar estos nuevos métodos de enseñanza en las universidades italianas. Uno de los primeros en seguir este sendero fue Jac-

ques Dinant, que empezó estudiando retórica y literatura latina en Francia, y llegó a Bolonia como instructor del *Ars dictaminis* a finales del siglo XIII (Wilmart, 1933, pp. 120-121). El tratado sobre *Ars arengendi* que después produjo, con respecto de sus enseñanzas, estaba casi enteramente modelado sobre la seudociceroniana *Teoría de hablar en público* (Wilmar, 1933, pp. 113-114; Banker, 1974, p. 154). Pero el "pionero" más importante de este enfoque fue Brunetto Latini (*c.* 1220-1294). Brunetto fue a vivir a Francia en 1260 después de que la victoria de los sieneses en Montaperti hizo que él quedara "excluido" de su Florencia natal (Carmody, 1948, p. XV). Durante su exilio, conoció los escritos retóricos de Cicerón, y efectuó un estudio de sus trabajos teóricos sobre las artes de la retórica (Wieruszowski, 1971d, p. 618). Después de retornar a Florencia en 1266, esto le movió a poner un sabor más literario y clásico en sus propios escritos sobre el *Ars dictaminis.* No sólo creó la primera versión italiana de tres de los principales discursos públicos de Cicerón, sino que pasó a traducir y a dar un comentario a su tratado *De la invención,* al que describe como la más grande obra de retórica jamás escrita (Davis, 1967, pp. 423, 432; East, 1968, p. 242).

Este método de estudiar el *Ars dictaminis* por medio de los *auctores* clásicos pronto se estableció como nueva ortodoxia. Esto ocurrió aun en Bolonia, hasta entonces centro del enfoque más práctico y hasta filisteo a las artes retóricas. Ya en el decenio de 1270, Fra Guidotto de Bolonia tradujo *La teoría de hablar en público* al italiano, y la utilizó como manual de instrucción en el *Ars dictaminis* (Wieruszowski, 1971b, pp. 370-371). En la misma década, Bono da Lucca hizo principio central de su enseñanza en Bolonia la teoría de que todo el estudio de la retórica debía "beberse en la fuente ciceroniana" (Wieruszowski, 1971b, p. 364). El nuevo movimiento alcanzó su apogeo a comienzos del siglo XIV, con el surgimiento del

tratado clásico que incluía todo el nuevo enfoque humanista, la *Breve introducción al arte epistolar,* de Giovanni di Bonandrea (1296-1321) (Murphy, 1971a, p. 63). Ésta se derivaba casi completamente de *De la invención,* de Cicerón, y de *La teoría de hablar en público* y, según Banker, inmediatamente valió a su autor "la posición prominente en la instrucción retórica", no sólo en Bolonia sino en todas las universidades italianas (Banker, 1974, p. 159).

En cuanto la enseñanza de la retórica llegó a fundarse en el estudio de los ejemplos y las autoridades clásicas, empezó a ocurrir un nuevo e importante desarrollo intelectual en las universidades italianas. Buen número de estudiantes que habían empezado aprendiendo el *Ars dictaminis* sencillamente como parte de su preparación jurídica general, empezaron a interesarse cada vez más en los poetas, oradores e historiadores clásicos que se les pedía examinar como modelos de buen estilo retórico. Es decir, empezaron a tratar a estos escritores ya no simplemente como maestros de varios trucos estilísticos, sino como serias figuras literarias dignas de estudio e imitación por derecho propio.[10] Puede decirse que los esfuerzos de estos abogados de comienzos del siglo XIV al estudiar los clásicos por su valor literario, y ya no simplemente por su utilidad, les dan derecho a ser considerados como los primeros de los verdaderos humanistas: los primeros escritores entre quienes "la luz empezó a brillar", como después diría Salutati, entre las tinieblas generales de su época (Wieruszowski, 1971c, p. 460).

Como lo notó Salutati en su panegírico a estos primeros exponentes del resurgimiento de las letras, los dos centros en que primero brillaron más intensamente los rayos del humanismo fueron las ciudades de Arezzo y Padua. Hay pocas pruebas directas de los primeros movimientos del humanismo en Arezzo ya que las obras de Geri, el poeta y sabio más

destacado de la época, se han perdido casi todas (Wieruszowski, 1971c, p. 460). Pero no cabe duda de los méritos intrínsecos así como de la gran importancia del llamado círculo de "prehumanistas" de Padua en los primeros años del siglo XIV (Weiss, 1947, p. 6). La primera figura importante de este grupo fue el juez Lovato Lovati (1241-1309), del que nada menos que Petrarca, en su libro *De asuntos memorables,* observó que "sin duda era el poeta más grande que nuestra patria haya visto" hasta su época (p. 84). Su principal contribución consistió en resucitar las tragedias de Séneca y hacer un estudio especial de sus efectos métricos (Weiss, 1951, pp. 11-23). Entre los miembros más jóvenes de su círculo hubo varios poetas y eruditos de nota, incluso Rolando da Piazzola, que escribió extensamente en versos latinos, y Ferreto de Ferreti, a quien ya hemos encontrado como autor de una de las primeras celebraciones de los *signori* y de su causa (Weiss, 1974, pp. 7, 11-12). Pero el más importante de los discípulos de Lovati fue indudablemente el jurista Albertino Mussato (1261-1329), quien alcanzó una posición destacada en la política paduana, como hemos visto, en el curso de la larga lucha contra Cangrande de Verona. Mussato fue autor de dos historias de su propia época, inspiradas ambas por relatos de Tito Livio y de Salustio acerca de la Roma republicana. Al sorprenderlo la muerte, en el exilio en 1329, aún seguía escribiendo la segunda y más ambiciosa de estas obras, la *Gesta de los italianos después del emperador Enrique VII* (Hyde, 1966a, pp. 297-298). Pero la más notable de sus obras fue *Ecerinis,* obra en verso latino que Weiss ha llamado "el primer drama secular escrito desde los tiempos clásicos" (Weiss, 1947, p. 10). Estaba modelada sobre las tragedias de Séneca, y fue escrita en 1313-1314 (Hyde, 1966a, pp. 298-299). Puede reconocerse en ella la obra de un poeta y retórico humanista, y es

tal su calidad que Mussato ha sido llamado "El padre de la tragedia renacentista" (Ullman, 1941, p. 221).

Además de constituir los primeros principios del surgimiento de las letras, este movimiento ejerció una influencia considerable sobre el desarrollo del pensamiento político renacentista, lo cual puede notarse en dos formas principales. La primera es que las obras de estos *literari* prehumanistas a menudo eran de un marcado cariz político. Hay claras señales de esta motivación en los poetas del *duecento* de Arezzo. El mejor ejemplo es la obra de Guido d'Arezzo, que escribió un ataque contra los florentinos durante el decenio de 1260 por abandonar sus ideales cívicos, y especialmente por fomentar la obra destructiva de las facciones, afirmando que estas faltas explicaban su desastrosa derrota en Montaperti en 1260 (Rubinstein, 1942, p. 218). Pero el intento más serio por poner la nueva cultura literaria al servicio de las ciudades-república fue el de los prehumanistas de Padua, y en particular de Albertino Mussato, quien claramente se consideró tanto político y propagandista cuanto erudito y poeta. Todo el propósito de su *Ecerinis,* como él mismo lo explica en su Introducción, es "proferir lamentaciones contra la tiranía" y celebrar el valor de la lucha por la libertad y el propio gobierno (p. 5). El tema de la obra es el ascenso y la caída de Ezzelino, tirano de Padua, con copiosas alusiones a la amenaza más inmediata planteada por Cangrande a la libertad de la ciudad. La obra empieza con un relato del parentesco demoniaco de Ezzelino, y procede a pintar con horrendos detalles la "bárbara tiranía" de su gobierno, caracterizado por "cárceles, cruces, tormentos y muertes en el exilio" (p. 37). El clímax llega cuando Padua es rescatada de manos del tirano, después de lo cual el coro celebra "la muerte de la bárbara locura de la tiranía y la recuperación de la paz" (pp. 50, 59). El valor de la obra como propaganda política fue reconocido in-

mediatamente por la abrumada ciudad de Padua. Mussato fue ceremonialmente coronado de laurel por la comuna en 1315 —la primera de muchas de tales coronaciones renacentistas de grandes poetas—, y se puso en vigor un decreto cívico que requería que la obra fuese leída anualmente, en voz alta, ante el pueblo reunido (Weiss, 1947, p. I; Rubinstein, 1965b, p. 63).

La otra manera en que el surgimiento de esta nueva cultura literaria ayudó a moldear el crecimiento de la teoría política fue menos directa, pero de mucho mayor significación. Las nuevas influencias clásicas sirvieron para enriquecer y fortalecer los géneros existentes de escritura política que ya habían brotado del estudio de la retórica, en el siglo XIII, dándoles una presentación más refinada y un tono propagandístico más explícito.

Este desarrollo fue, parcialmente, cuestión de confianza literaria, como puede observarse, en primer lugar, en un buen número de crónicas de las ciudades, compuestas en la última parte del siglo XIII. Un ejemplo importante nos lo ofrece la sección histórica de la principal obra de Brunetto Latini, *Los libros del tesoro,* compuestos en francés, en su exilio durante el decenio de 1260 (Carmody, 1948, p. XVII). El libro de Latini toma la forma tradicional de una enciclopedia, pero en su contenido es manifiestamente la obra de un *dictator* de la nueva escuela, que combina extensas citas de Platón, Séneca, Salustio, Juvenal y especialmente Cicerón con sus más convencionales informaciones y consejos. Otro ejemplo es la *Crónica* de Florencia compuesta a comienzos del siglo XIV por Dino Compagni, jurista y político que había recibido una temprana preparación en el *Ars dictaminis* (Ruggieri, 1964, pp. 167-169). Cubriendo los años climatéricos, entre 1270 y 1312, Compagni presenta su relato con notable capacidad literaria en un estilo apropiadamente retórico, salpicando su

narración con discursos, apóstrofes irónicos y lamentaciones dramáticas sobre la pérdida de la libertad de Florencia (por ejemplo, pp. 5, 24, 78, 92, 259). Finalmente, las mismas influencias clásicas pueden reconocerse en la notable historia y descripción de Milán escrita por Bonvesin della Riva en 1288, e intitulada *Las glorias de la ciudad de Milán.* Bonvesin era maestro profesional de retórica, y aunque su libro es en muchos aspectos único, también es indiscutiblemente producto del trasfondo literario que hemos esbozado, y contiene muchas elaboradas "exclamaciones" y apóstrofes aliterativos en el más elevado estilo retórico (por ejemplo, pp. 123, 174-176).

El mismo desarrollo de la seguridad literaria puede notarse también en el otro género establecido a comienzos de siglo, el de los manuales dirigidos a la *podestá* y los magistrados de la ciudad. El mejor ejemplo nos lo ofrece la sección tercera y final de *Los libros del tesoro,* de Latini, intitulado "El gobierno de las ciudades" (p. 317). Este capítulo toma la forma de un convencional libro de consejos; mucho de su material fue tomado directamente del tratado de Juan de Viterbo, del mismo nombre. Además de los habituales discursos y cartas modelo,[11] Latini añade una gran cantidad de teoría retórica ciceroniana y de filosofía moral aristotélica en el estilo clásico nuevamente de moda.[12] El efecto es implicar un conjunto de conexiones mucho más cercanas de lo que la anterior literatura, "espejo para príncipes", había logrado sugerir entre "las ciencias de hablar y de gobernar bien", que Latini sagazmente une en su primer capítulo (p. 17). Ahora se siente capaz de insistir —con copiosas alusiones a Cicerón— que "la principal ciencia con respecto del gobierno de las ciudades es la retórica, o sea, la ciencia del habla" (p. 317; *cf.* Davis, 1967, p. 423). Los efectos de esta nueva seguridad fueron tales que Latini pronto fue considerado —como lo registra Giovanni Villani en su *Crónica,* una generación después— no sólo como

"consumado maestro de retórica" sino también como "gran filósofo" ya que fue "el primero en enseñar refinamiento a los florentinos y el arte de hablar bien y de gobernar la república de acuerdo con las reglas políticas apropiadas".[13]

Pero el desarrollo más importante que puede observarse en estos tratados y crónicas se encuentra en el carácter cada vez más sistemático de los argumentos políticos que proponen. Como hemos visto, sus autores estaban escribiendo en una época en que las ciudades-república se enfrentaban al rápido avance de los *signori* y a una concomitante pérdida de confianza en sus sistemas electivos de gobierno. Ante la posible extinción de toda una tradición política, respondieron haciendo la primera defensa en gran escala de los valores políticos característicos de las ciudades-república. Basándose en los antecedentes literarios y retóricos que hemos esbozado, procedieron a desarrollar una ideología dedicada no sólo a sostener el valor central de la libertad republicana, sino también a analizar las causas de su vulnerabilidad, y los mejores métodos para tratar de asegurar su continuación. Es la estructura de esta ideología la que ahora deberemos analizar.

LA DEFENSA RETÓRICA DE LA LIBERTAD

El punto de partida de todos estos escritores es el ideal de libertad, tomado en su sentido tradicional, para significar independencia y autogobierno republicano. Resulta engañoso argüir —como lo han hecho Witt y otros— que nunca se hizo el menor intento por reivindicar la superioridad de la libertad republicana sobre las formas monárquicas de gobierno antes de la obra de los humanistas florentinos de finales del *trecento* (Witt, 1971, pp. 175, 192-193). Un siglo antes de esto, ya vemos a Bonvesin della Riva aseverando en su narración

de Milán que "la ciudad merece ser recomendada por su libertad", y aun manteniendo —con excesivo optimismo, dada la reciente llegada de los Visconti— que aun cuando "muchos tiranos de fuera de la ciudad han tratado de ocuparla", siempre han sido rechazados (p. 155). Mussato muestra similar interés por los valores republicanos de Padua al principio de su *Historia de los italianos,* donde afirma que, una vez liberada la ciudad de la tiranía de Ezzelino, el retorno de la república produjo "la más honrada y más justa" forma de gobierno de que jamás hubiesen disfrutado sus ciudadanos (cols. 586, 588). Más adelante reitera lo mismo en el curso de una muy retórica "invectiva contra el pueblo de Padua" en el libro IV, en que ataca a sus conciudadanos por permitir la pérdida de Vicenza, y proclama que su propio interés ha sido siempre "sostener la libertad de nuestra ciudad natal" (col. 614). Pero la expresión más inequívoca de una preferencia por la libertad republicana sobre cualquier otra forma de gobierno fue pronunciada por Latini en sus *Libros del tesoro.* Desenvueltamente afirma, al comienzo del libro II, que "los gobiernos son de tres clases, la primera de reyes, la segunda de aristocracias y la tercera de pueblos, de las cuales la tercera es, con mucho, mejor que las otras dos" (p. 211). Después establece una comparación entre repúblicas y monarquías, en su sección sobre "el gobierno de las ciudades". Nos dice que todo gobierno de una ciudad basado en "someterse a reyes y otros príncipes" incluye "la venta de cargos a quienes ofrezcan la mayor cifra, con poco respeto al bien y provecho de los ciudadanos". Ésta es una forma enteramente distinta del "tipo de gobierno de la ciudad que se encuentra en Italia", donde "los ciudadanos, los aldeanos y la comunidad eligen a su propia *podestá* o *signore*", con el resultado de que "el pueblo de la ciudad y todos sus dependientes obtienen el mayor beneficio posible" (p. 392).

Sin embargo, estos escritores no se satisfacen con insistir sencillamente en el valor de la libertad republicana ante los voraces despotismos de su época. Pasan a preguntar por qué los *signori* van avanzando con tanto éxito, de modo que las constituciones tradicionales de las ciudades-república por doquier están siendo amenazadas y socavadas. Todos ellos convienen en que la respuesta básica es que las ciudades libres han sido peligrosamente debilitadas por sus facciones internas. Bonvesin menciona "la corrosión de la envidia" y la resultante falta de toda "concordia cívica", como principal "defecto especial" del gobierno de Milán (pp. 170, 174). Concluye su descripción de la ciudad con una violenta "exclamación" retórica contra su "falta de tranquilidad" denunciando a sus principales ciudadanos por "lanzar todo su poder contra su propio pueblo", tratando de "dominarlo a la manera de un vil tirano" e "imaginando el crimen de Lucifer", alentándolo a luchar contra sí mismo (p. 175). De manera similar, Compagni insiste al principio de su *Crónica* en que las "luchas por los cargos" entre los "orgullosos y pugnaces" florentinos han sido la causa principal de los conflictos que "han arruinado tan noble ciudad" (pp. 3, 5). El mismo punto es expuesto con mayor fuerza aún por Latini, quien lamenta que "la guerra y el odio" para entonces se hayan multiplicado tan grandemente entre los italianos y "producido tales divisiones casi en toda la ciudad, entre diferentes facciones de ciudadanos", hasta el punto de que "todo el que hoy logra ganarse el amor de un bando, automáticamente se gana el odio del otro" (p. 394; *cf.* también p. 45).

Una segunda razón que estos escritores ofrecen por la pérdida de la libertad cívica es el aumento de la riqueza privada, que algunos de ellos llegan a tratar como causa fundamental de las facciones políticas. La creencia básica de este diagnóstico —que la búsqueda del lucro privado es enemiga de la vir-

tud pública— ha sido sometida a un análisis minucioso por Hans Baron en su estudio de "Pobreza franciscana y riqueza cívica" (Baron, 1938b). Baron considera la repugnancia al creciente lujo de la Italia de finales del siglo XIII esencialmente como "consecuencia del influjo franciscano" (pp. 2, 4). Al principio, le parece que esta opinión fue reforzada por una estoica desconfianza de la opulencia, y por el correspondiente sentido de que el hombre debía concentrarse en "fortalecer el poderío nacional mediante la sencillez en la vida cívica" (p. 15). Nos dice que esto se desarrolló por vez primera en Florencia —específicamente, en las obras de Boccaccio— en la segunda mitad del siglo XIV. Luego le parece que esta tendencia a denigrar la adquisición de riquezas fue suplantada en los primeros años del siglo XV, especialmente en las obras de tan destacados "humanistas cívicos" como Leonardo Bruni y Francesco Barbaro (pp. 18-20), quienes no sólo arguyeron que no podía establecerse ninguna conexión entre el aumento de la opulencia privada y el declinar de la moral pública; hasta llegaron a sugerir que la posesión de riquezas privadas podía constituir uno de los medios más valiosos para que un ciudadano activo llevase una vida pública virtuosa.

Hay varios rasgos de este análisis que acaso sean un tanto discutibles. La idea de que la creciente riqueza puede ser una verdadera bendición difícilmente podría ser invento de los "humanistas cívicos" del *quattrocento,* ya que hemos encontrado la misma proposición planteada con casi grosera vulgaridad por Bonvesin, cuyo relato de la grandeza de Milán está lleno de exclamaciones y estadísticas acerca de la "gloriosa prosperidad" y "abundancia de todas las cosas buenas" en la ciudad (pp. 92, 171; *cf.* Hyde, 1965, pp. 327-328, 337). Y esta repugnancia al lujo que indudablemente muestra una mayoría de los moralistas italianos a finales del siglo XIII —en contraste con la idea de Bonvesin— tampoco puede atribuir-

se exclusivamente a la influencia de lo que Baron llama "espiritualidad cristiana".[14] Por lo contrario, es evidente que los temores de escritores como Compagni, Mussato y Latini ya son la expresión de creencias estoicas, más que franciscanas y se basan, en particular, en la muy pertinente explicación dada por Salustio a la caída de la república romana en el despotismo del imperio. Compagni atribuye la perturbación del gobierno florentino durante el decenio de 1290 no sólo a "orgullos y rivalidades por los cargos" sino también al hecho de que "los espíritus de los falsos *popolani*" habían sido "corrompidos para hacer el mal por simple lucro" (p. 139). De manera similar, Latini considera como un axioma el que "aquellos que codician riquezas destruyen las virtudes", y cita a Juvenal en el sentido de que "la riqueza engendra malos hábitos" (p. 299). Mussato se apoya extensamente en autoridades estoicas tratando de explicar la final "cautividad y muerte" de la república de Padua a manos de Cangrande en 1328 (cols. 766, 768). Aunque no subestima la contribución hecha por la "facción interna" y la "ambición letal", básicamente sigue a Salustio al subrayar los efectos deletéreos de la "morbosa codicia", la "sed de dinero" y la inevitable pérdida de la responsabilidad cívica.[15] Sigue los orígenes de la caída de Padua hasta el momento en que sus principales ciudadanos empezaron a "dedicarse a la usura", permitiendo así que la "sagrada justicia fuera suplantada por el crecimiento de su avaricia". Esto a su vez hizo que la ciudad fuera "ganada por los medios del fraude y el engaño", determinando ello que "las buenas acciones se convirtieran en maldad y egoísmo". El resultado final e inevitable fue que "se les arrebataron las riendas de todo el gobierno" y se perdiera la libertad de la ciudad (col. 716).

Siguiendo este diagnóstico de las dos principales amenazas al mantenimiento de la libertad republicana, el otro interés

principal de todos estos escritores consiste en sugerir cómo pueden conservarse mejor las ideas tradicionales de las ciudades-república. La respuesta básica que dan es muy sencilla: el pueblo debe dejar aparte todo interés personal y seccional, y aprender a equiparar su propio bien con el bien de su ciudad. Compagni defiende este ideal, al hablar de un discurso que él mismo pronunció al ser nombrado uno de los priores del gobierno florentino de 1301. La principal exhortación que hace a sus conciudadanos es "amarse unos a otros como buenos hermanos" y considerar "el amor y el bien de vuestra ciudad" como el mayor bien de todos (pp. 92-93). De manera similar, Bonvesin se dirige a los milaneses en una de sus "exclamaciones" pidiéndoles poner el bien de su ciudad por encima de toda lealtad faccional, y reconocer que "sólo en paz habéis de florecer" (p. 174). Y Latini constantemente vuelve al mismo tema a lo largo de sus *Libros del tesoro.* Al hablar de las opiniones de Aristóteles sobre "el gobierno de una ciudad" en el libro II, empieza insistiendo en que "si cada hombre sigue su propia voluntad individual, el gobierno de las vidas de los hombres queda destruido y totalmente disuelto" (p. 223). Al analizar las ideas de otros varios filósofos de la antigüedad, más entrado el libro II, elogia a Platón y a los estoicos por recordarnos que "no sólo nacimos para nosotros mismos" y que "debíamos considerar el bien común por encima de todo" (p. 291; *cf.* también pp. 224, 267). Finalmente, cuando en el libro III da su consejo a los gobernantes de ciudades, insiste en que así como el pueblo "debe preocuparse noche y día por el bien común de su ciudad", así también sus gobernantes "nunca deben hacer nada que no sea para provecho manifiesto de la ciudad en general" (pp. 392, 418).

Sin embargo, esto es cometer una petición de principio con respecto del punto central de cómo alcanzar una unidad entre los intereses de una ciudad y de sus ciudadanos en par-

ticular. Los escritores que estamos considerando dan a esto una respuesta que, al ser desarrollada por los humanistas del Renacimiento italiano, echó los fundamentos de una de las grandes tradiciones intelectuales dedicadas al análisis de la virtud y la corrupción en la vida cívica. Podemos decir que, en la evolución de la teoría política moderna, ha habido dos principales enfoques a este tema: uno de ellos insiste en que el gobierno es eficaz siempre que sus instituciones sean fuertes; y corrompido cuando su maquinaria no funciona de la manera adecuada. (El más grande partidario de esta opinión es Hume.)

El otro enfoque considera por contraste, que si los hombres que guían las instituciones del gobierno son corrompidos, no puede esperarse que las mejores instituciones posibles los cambien o limiten, mientras que si los hombres son virtuosos, la salud de las instituciones será cuestión de importancia secundaria. Ésta es la tradición (cuyos más grandes representantes son Maquiavelo y Montesquieu) según la cual no es tanto la maquinaria del gobierno cuanto el *espíritu* apropiado de los gobernantes, el pueblo y las leyes el que, ante todo, debe sostenerse. Y es esta segunda opinión la que podemos decir que los primeros escritores retóricos compartieron, y aun que por primera vez introdujeron en los principios del pensamiento político moderno.

Este compromiso se refleja en cada uno de los principales temas que se consideran al analizar la cuestión práctica de cómo obtener el bien común. Empiezan tratando con especial seriedad los problemas de cómo promover a los hombres de virtud para hacerlos jefes del pueblo. La respuesta radical que dan, característicamente, es que hay que descartar a la nobleza tradicional, y hacer elegibles a hombres de todas las clases de la sociedad, siendo la única condición que posean suficiente grandeza de visión para oponerse al gobierno de

los intereses faccionales. Ésta es la escala de valores que Compagni afirma estar apoyando en su defensa del derrocamiento del priorato florentino en el golpe de 1301. Denuncia a la nobleza "negra" por su carácter de facción, e insiste en que sólo los *popolani* "blancos" eran auténticos patriotas "dispuestos al bien común y al honor de la república" (p. 126; *cf.* Becker, 1966, p. 678). Latini expresa esta misma opinión, haciendo especial hincapié en la suposición subyacente de que la única norma de verdadera nobleza debía ser la posesión de virtudes. Comienza su "comparación de las virtudes" en el libro II de sus *Libros del tesoro,* hablando de "quienes se complacen en la nobleza de su linaje y se jactan de sus grandes antepasados" (pp. 294 y ss.; *cf.* Davis, 1967, p. 434). A esto opone la creencia característicamente estoica de que todas esas pretensiones son absurdas, ya que "la verdadera nobleza, como dice Horacio, no es sino la virtud" (p. 296; *cf.* Holmes, 1973, p. 128). Insiste en que aun si un hombre ha heredado un gran nombre "no hay nobleza en él si lleva una vida deshonrosa" (p. 296). Y, a la inversa, sostiene que "no se debe considerar el poder de un hombre ni su linaje" al pensar en elegirlo como *podestá* o magistrado, ya que las únicas consideraciones pertinentes deben ser "la nobleza de su corazón y el carácter honorable de su vida" (p. 393). Tales suposiciones encuentran un eco en Dante, en el cuarto libro de *El banquete,* y puede ser significativo a este respecto el que Dante fuese, en realidad, discípulo de Latini, a quien en el *Infierno* llama su maestro, hablando con admiración de lo que ha aprendido de él (p. 159; *cf.* Davis, 1957, pp. 74, 86). Dante comienza su extenso análisis de la nobleza citando la creencia —que considera la opinión de casi todos— de que el único criterio de nobleza es "la posesión de riquezas antiguas" (p. 240). Descarta esto, alegando que las riquezas "son bajas por naturaleza" y por tanto "ajenas al carácter de la nobleza" (pp. 276-

279). También considera la idea de que es noble cualquiera "que sea hijo o nieto de cualquier hombre digno, aunque él mismo no valga nada" (p. 258). Considera esto como un error más grave aún, ya que semejante hombre "no sólo es bajo" sino "el más bajo de todos" por no seguir el buen ejemplo que tuvo (p. 259). Su propia conclusión, a la que finalmente llega después de veinte capítulos de elaboradas distinciones, es sencillamente que "donde hay virtud, allí hay nobleza" (p. 322). Como en el caso de Latini, el resultado radical del argumento es, por tanto, la sugestión de que la calidad de nobleza —que según dice, le da a un hombre un título para servir de jefe a su pueblo— es considerada como una propiedad puramente personal, una realización individual y no la posesión de familias que casualmente sean antiguas o ricas.

El otro principal interés de estos escritores consiste en considerar qué consejo debe darse a la *podestá* y a otros magistrados una vez debidamente elegidos e instalados en sus cargos. Este es el punto en que más claramente revelan su sentido de que lo que más importa en un buen gobierno no es la urdimbre de las instituciones, sino antes bien el espíritu y visión de los hombres que las rigen. Casi no ofrecen análisis de la estructura administrativa de las ciudades-república. Concentran toda su atención en la cuestión de qué actitudes debe adoptar un magistrado para asegurarse de que constantemente se busque el bien común de su ciudad.

Cierto es que este tema final preocupa poco a Compagni, ya que está fuera del ámbito de sus intereses esencialmente históricos. Tampoco preocupa grandemente a Bonvesin, cuyos talentos son principalmente descriptivos, y que se contenta con la piadosa esperanza de que "las súplicas de los sabios" puedan inducir a Dios a dar la paz a Milán y a poner un fin a las facciones (pp. 171, 176). Sin embargo, para los escritores que escriben "espejos para príncipes", que incluyen a

Latini, Juan de Viterbo y al autor anónimo de *El ojo pastoral,* no es exagerado decir que la ambición de dar consejos prácticos a sus dirigentes y magistrados sobre cómo conducirse mejor es el tema central de sus tratados, muy similares todos ellos.

El resultado de esta preocupación es, en parte, una clara reafirmación de la tipología clásica de las virtudes cardinales, junto con la idea de que todo gobernante, como exige Latini, "debe asegurar que su gobierno abarque todas estas virtudes y evite todos los vicios" (p. 417). A este respecto, es importante notar que Latini estaba escribiendo en la primera generación que poseía una traducción latina de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Pudo nutrirse a su satisfacción en esta fuente para lograr un análisis más elaborado que el de ninguno de sus predecesores sobre las cualidades que debe poseer todo buen gobernante. Debe tener prudencia, "la virtud primera", que incluye visión, cuidado y conocimiento (pp. 231-243). Debe poseer templanza que, según dice, abarca la honradez, la sobriedad y la continencia (pp. 248, 253-254). Debe tener fortaleza o vigor, que le capaciten a alcanzar "la magnificencia en la guerra y en la paz", así como constancia y paciencia "ante los asaltos de la adversidad" (pp. 259, 260). Y por último debe poseer un sentido de la justicia, cualidad sumamente compleja que, según dice, incluye la liberalidad, la religiosidad, la piedad, la inocencia, la caridad, la amistad, la reverencia y el deseo de concordia (pp. 271, 291-292).

Sin embargo, Latini y sus predecesores hacen mayores distinciones cuando se vuelven a considerar qué vicios deben evitarse especialmente en la conducción de un buen gobierno. El primer punto que Latini establece es que ningún gobernante debe contentarse simplemente con aparentar que posee las virtudes del mando. Arguye esto por primera vez en el libro II en "la comparación de las virtudes", y después lo re-

pite en el libro III, en el curso de la discusión principal de "el gobierno de las ciudades". Un gobernante que desee conservar su poder, sostiene Latini, "debe ser realmente como quiere parecer", pues "se engañará burdamente" si "intenta obtener la gloria mediante métodos falsos o palabras fingidas" (p. 303; *cf.* pp. 394, 417). Un segundo vicio que Latini aconseja evitar a los gobernantes son los pecados de la parsimonia y la avaricia. Juan de Viterbo ya había hablado de estos defectos (p. 240) como "la madre de todos los males", y Latini conviene en que todo gobernante tiene el deber de asegurar que se pague a sus funcionarios "de manera tal que no se le pueda tildar de avaro" (p. 413). Después, Latini dedica particular atención a un asunto que, como hemos visto, Maquiavelo después haría notorio, y que el autor de *El ojo pastoral* así como Juan de Viterbo ya habían discutido extensamente. Tal como Latini lo presenta, la discusión es "entre aquellos que prefieren ser temidos, antes que amados, y quienes desean ser amados, antes que temidos" (p. 414). Su propia respuesta, siguiendo una vez más a sus predecesores de "espejo para príncipes", es que todo gobernante que usa "fieros dolores y agudos tormentos" estará cometiendo un error prudencial, así como moral (p. 414). No sólo apoya la máxima de Cicerón en el sentido de que "lo más grande en un gobernante es la clemencia y la piedad, mientras permanezcan relacionadas con lo que es justo"; nos advierte (citando una vez más a Cicerón) que "el temor no os conservará largo tiempo vuestra señoría" en tanto que "nada ayuda a alguien más a conservar su propio poder que ser amado" (pp. 302, 415). Por último, lo más importante de todo, sigue tanto a *El ojo pastoral* como a Juan de Viterbo al concluir que el más alto deber de todo gobernante siempre será servir como modelo de probidad, evitando a toda costa las tentaciones del engaño y la mentira. Dice que esto se aplica aun en tiempo de guerra, pues "no debe-

mos dar crédito a quienes dicen que se debe obtener la victoria sobre el propio enemigo tanto por el engaño cuanto por la fuerza" (p. 268). Y en tiempos de paz, el mantenimiento de "una fe apropiada en Dios y en el prójimo" nos dice que es la virtud mayor de todas y "suma de todas las demás", ya que "sin buena fe y lealtad no puede mantenerse lo que es justo" (p. 394).

Esta concentración en el asunto de la virtud política estaba destinada a ser uno de los rasgos más característicos del posterior pensamiento político renacentista. Dos y medio siglos después, Maquiavelo dedicó sus más notables capítulos de *El príncipe* —los capítulos sobre "cómo debe gobernar un príncipe su conducta hacia sus súbditos"— a una consideración, precisamente, de la misma gama de temas (p. 90). Como Latini y sus predecesores, Maquiavelo empieza por preguntar si el príncipe debe poseer realmente, o sólo aparentar, "las cualidades consideradas buenas" (p. 91). Pregunta entonces si los príncipes deben ser generosos o ahorrativos, crueles o compasivos, y por último si deben tratar siempre de cumplir con su palabra (pp. 92, 95, 99). Una vez más como los escritores anteriores, Maquiavelo conviene en que la cuestión central es cómo un príncipe puede tener mayores esperanzas de "conservar su estado", y hasta qué punto una vida de virtud política en realidad le conducirá a este fin. La única diferencia entre su explicación y las que acabamos de examinar es que, mientras Latini y sus predecesores insisten en que los dictados de la prudencia y la virtud siempre resultarán gemelos, es en este punto donde Maquiavelo introduce su vital distinción entre la búsqueda de la virtud y el triunfo en asuntos políticos.

[1] Véanse Gundersheimer, 1973, pp. 23-25 y Bueno de Mesquita, 1965, p. 315. Waley, 1969, p. 236, cita la fórmula por la cual Obizzo fue establecido como "señor permanente" de la ciudad.

[2] Una excepción notable es el importante ensayo de Rubinstein sobre el contexto intelectual del pensamiento político de Marsilio de Padua. Yo no convengo enteramente con su análisis, que me parece tratar de manera muy poco diferenciada dos tradiciones intelectuales distintas y a menudo contrastantes de principios del *trecento,* derivada una de ellas del estudio de la retórica, basada la otra en argumentos escolásticos. Más adelante se hace un intento por separar estas dos distintas corrientes de pensamiento. Pero la explicación de Rubinstein es brillante y erudita, y me ha sido de gran provecho.

[3] A este respecto véase Wieruszowski, 1971b, p. 361. Haskins originalmente propuso a Alberico, monje de Monte Cassino que escribió durante el decenio de 1080, como primer maestro del arte práctico de escribir cartas (véase Haskins, 1929, pp. 171-172). Wieruszowski rechaza esta sugestión, sobre la base de que el enfoque de Alberico aún se concentró en el uso de modelos clásicos, y no en formular reglas que pudiesen enseñarse independientemente de tales autoridades. Véase Wieruszowski, 1971a, p. 334 y 1971b, p. 361).

[4] Esta es la fecha dada por Haskins (Haskins, 1929, p. 181), que ha sido adoptada por Murphy en su Bibliografía (Murphy, 1971a. p. 60) así como en la reciente edición de la obra (1971b. p. 3). Pero Wieruszowski arguye que el libro debió de ser escrito "después de 1140". Véase Wieruszowski, 1971a, p. 335 y nota. Para un análisis e ilustración del sistema de cinco partes en la composición, véase Murphy, 1974, pp. 220-226.

[5] Véase Haskins, 1929, pp. 174, 177. Para un grupo similar de cartas, véanse los *Preceptos* de Adalberto, pp. 43-74.

[6] Véase Wieruszowski, 1971a, p. 336 y 1971b, pp. 364-365. Para un buen ejemplo de un *dictamen* de este carácter, véase la lista de modelos de Hugo de Bolonia, *Las reglas del arte epistolar,* que aparece en Murphy, 1974, p. 217.

[7] *El gobierno de las ciudades,* p. 264; *cf.* el relato similar en *El ojo pastoral,* p. 124.

[8] Véanse *El ojo pastoral,* pp. 96-97, 99-100-101; y *El gobierno de las ciudades,* pp. 230-232, 280.

[9] Es obvio, por el contexto, que lo que quiere decir Boncompagno es que nunca había leído a Cicerón con sus estudiantes, no que nunca hubiese leído para sí mismo las obras de Cicerón, como parecen suponer Paetow y Murphy (*cf.* Paetow, 1910, p. 77 y Murphy, 1974, p. 254). Debe argüirse que Murphy desdeña excesivamente la estatura y la importancia de Boncompagno. Para un enfoque distinto, *cf.* Paetow, 1910, pp. 74-79 y Wieruszowski, 1971c, p. 426 y 1971d, p. 594.

[10] Véanse Ullman, 1914, p. 218 y Wieruszowski, 1971d, p. 620. Esta conexión entre el *Ars dictaminis* y el surgimiento del humanismo sugiere una respuesta a la pregunta planteada por Weiss sobre por qué tantos de los primeros humanistas fueron abogados. *Cf.* Weiss, 1947, pp. 4-6.

[11] La última sección del libro III de los *Libros del tesoro* incluye una carta modelo para enviar a una *podestá* en potencia; dos posibles réplicas —una para rechazo y la otra para aceptación—, varios discursos modelo para que la *podestá* los pronuncie al llegar; un discurso modelo para pronunciar al declarar una guerra; y un discurso modelo de despedida. Véanse pp. 396-397, 398-399, 401-404; 419-420.

[12] Las primeras secciones del libro II de los *Libros del tesoro,* sobre "la naturaleza de las virtudes y los vicios de acuerdo con la *Ética*" (p. 175) es, por entero, una paráfrasis de Aristóteles (véase Davis, 1967, p. 423). Las primeras secciones del libro III dedicadas "a hablar bien" (p. 317) son, por completo, una paráfrasis de *De la invención,* de Cicerón. Véase East, 1968, p. 242.

[13] Véase Villani, *Crónica,* libro VIII, sección 10, vol. I, p. 174. Davis, 1967, p. 423, traduce la frase final como "gobernar… de acuerdo con la ciencia de la política". El original dice "secondo la politica".

[14] Esto es lo que dice Baron (1938b), pp. 5 y 15. Pero en la p. 4 menciona la desconfianza de la riqueza mostrada por Latini, y caracteriza esta opinión como la de "estoicos medievales", concesión que parece un tanto incongruente con su argumento general.

[15] Mussato, cols. 586-587, 716. Rubinstein, 1957, pp. 169-170, 172-173, muestra que el relato de Mussato es, en realidad, una paráfrasis de Salustio en este punto.

III. ESCOLASTICISMO Y LIBERTAD

En el capítulo anterior tratamos de seguir el avance por el cual el tradicional estudio del *Ars dictaminis* gradualmente evolucionó en el curso del siglo XIII, hasta llegar a ser una ideología política capaz de defender a las ciudades-república y sus libertades amenazadas. En este capítulo nos dedicaremos a ver la manera en que, poco después, se hizo frente a las mismas necesidades ideológicas en un estilo contrastante, pero de no menor influencia, mediante la introducción en Italia de los temas y métodos del pensamiento político escolástico.

LA RECEPCIÓN DEL ESCOLASTICISMO

El papel del escolasticismo en el desarrollo de la teoría política renacentista ha sido extensamente debatido. Hace poco, Ullmann y otros han argüido que el "escolasticismo anunció el humanismo", y hasta han afirmado encontrar una directa línea de descendencia que va desde las teorías políticas de Marsilio hasta las de Maquiavelo (Ullmann, 1972, p. 268; *cf.* también Wilks, 1963, p. 102). Sin embargo, hoy ya es evidente que esto es trazar una ruta engañosamente directa, pues no toma en cuenta la aportación decisiva hecha al surgimiento del humanismo por las tempranas tradiciones de la instrucción retórica que acabamos de examinar. No obstante, esta sugestión constituye un valioso correctivo a la creencia habitual —expresada, por ejemplo, por Hazeltine— de que la filosofía escolástica jurídica y moral no hizo ninguna aportación a "el gran despertar intelectual" asociado con los humanistas, ya que sus practicantes permanecieron enteramente "alejados

del espíritu y el propósito del Renacimiento" (Hazeltine, 1926, p. 739). Como trataré de mostrar en este capítulo, el tardío pero brillante florecimiento de los estudios escolásticos en las universidades italianas hizo, en realidad, una aportación de importancia fundamental a la evolución del pensamiento político renacentista.

Los fundamentos del escolasticismo se echaron con el gradual redescubrimiento del cuerpo principal de las obras filosóficas de Aristóteles. Un número considerable de textos aristotélicos, conservados a menudo en traducciones árabes, empezó a filtrarse en Europa a través del Califato de Córdoba, a principios del siglo XII (Haskins, 1927, pp. 284-290). Gracias a los esfuerzos de estudiosos como el obispo Raymundo de Toledo, pronto empezaron a aparecer en traducciones latinas, proceso que rápidamente condujo a la transformación de los cursos de artes liberales en la mayoría de las principales universidades de la Europa septentrional (Knowles, 1962, pp. 188, 191). Los primeros textos aristotélicos así popularizados fueron las obras de lógica, pero a mediados del siglo XIII también se disponía ya de los tratados morales y políticos. Una traducción parcial de la *Ética nicomaquea* fue publicada por Hermannus Alemannus en 1243. Una traducción completa del mismo texto se debió, a finales de la misma década, al dominico Guillermo de Moerbeke. Y por último la primera traducción latina de la *Política,* obra también de Guillermo de Moerbeke, se completó poco después de 1250 (Knowles, 1962, pp. 191-192).

La teoría moral y política de Aristóteles al principio no sólo pareció ajena sino incluso amenazadora a los conceptos agustinianos prevalecientes en la vida política cristiana.[1] San Agustín había pintado la sociedad política como un orden divinamente gobernado, impuesto a los hombres caídos como remedio de sus pecados. Pero la *Política* de Aristóteles trata la

polis como creación puramente humana, destinada a alcanzar fines puramente mundanos. Además, la visión agustiniana de la sociedad política había sido tan sólo auxiliar de una escatología en que la vida del peregrino en la Tierra se consideraba como poco más que una preparación para la vida futura. Por contraste, en el libro I de la *Política,* Aristóteles habla del arte de "vivir y vivir bien" en la *polis* como ideal autosuficiente, sin indicar nunca algún otro propósito ulterior que debiera invocarse para darle un significado más verdadero (pp. 9-13).

Por tanto, es un hecho de abrumadora importancia para el desarrollo de una visión moderna, naturalista y secular de la vida política el que pronto se disiparan los iniciales sentimientos de hostilidad —y condenación— con que se había recibido al redescubrimiento de los escritos morales y políticos de Aristóteles. En cambio, se hizo un esfuerzo por lograr una reconciliación entre la visión aristotélica de la autosuficiencia de la vida cívica, y las preocupaciones, más centradas en el otro mundo, características del cristianismo agustiniano. Este movimiento se originó en la Universidad de París, donde la cuestión fue acaloradamente debatida por las nuevas órdenes docentes de la Iglesia. Cierto es que los franciscanos, especialmente San Buenaventura, siguieron oponiéndose a todas esas tendencias sincréticas, pero sus rivales, los dominicos, pronto empezaron a dedicarse a la elaboración de todo un sistema filosófico levantado sobre las dos columnas gemelas del pensamiento griego y el cristiano (Gilson, 1955, p. 402). El más grande de los iniciadores de este desarrollo fue Alberto Magno (*c.* 1200-1280) quien enseñó en la Universidad de París durante todo el decenio de 1240 (Gilson, 1955, p. 277). El más grande exponente del nuevo enfoque fue su discípulo Tomás de Aquino (*c.* 1225-1274), que empezó a enseñar en París a comienzos del decenio de 1250, y volvió allí entre 1269 y 1272 (Gilson, 1924, pp. 2-3). A

su muerte, ocurrida dos años después, Santo Tomás había completado todo, salvo la tercera sección de su enorme *Suma teológica,* una filosofía cristiana completa fundada en lo que Knowles ha caracterizado como una "plena aceptación" del pensamiento moral y político aristotélico (Knowles, 1962, p. 264).

Al analizar *La política en su teología* y en su inconcluso tratado *Del gobierno de los príncipes,* Tomás naturalmente trató de adaptar las opiniones de Aristóteles sobre el derecho y la sociedad civil a los acuerdos predominantemente feudales y monárquicos por entonces prevalecientes en el norte de Europa. Sin embargo, fue obvio, especialmente para Marsilio de Padua, que las preocupaciones de Aristóteles en realidad estaban mucho más íntimamente relacionadas con los problemas de las ciudades-república, en pequeña escala, como las del norte de Italia. Por ello, no es de sorprender que aun cuando las universidades italianas no desempeñaran ningún papel en la recuperación de las obras de Aristóteles, la filosofía moral y política de éste empezó pronto a ejercer una poderosa influencia sobre el pensamiento político italiano (Kristeller, 1961, p. 36).

La influencia de la *Política* en Italia se diseminó por dos principales canales. Ante todo, los juristas romanos de Bolonia, posiblemente bajo la influencia de las nuevas escuelas de derecho de Francia, empezaron a incorporar los conceptos y métodos de la teoría política aristotélica en sus glosas y comentarios. Uno de los primeros grandes juristas que empleó este enfoque escolástico fue Bartolo de Sassoferrato. Además de reinterpretar los antiguos libros de leyes, como hemos visto, de tal manera que vindicaran la independencia de las ciudades-república, Bartolo escribió una serie de breves obras políticas que dependen en mucho de la *Política* de Aristóteles, tanto en su doctrina como en su estilo de argumentación.

Esta dependencia es especialmente clara en el *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad,* pero también es evidente en el *Tractatus sobre los güelfos y gibelinos* y en el famoso *Tractatus sobre la tiranía.* Parece importante subrayar este punto, ya que parece haber sido subestimado aun por las más grandes autoridades que han escrito sobre las obras de Bartolo. Por ejemplo, Ullmann habla de que el derecho romano aportó "la base exclusiva" de la filosofía jurídica y política de Bartolo (Ullmann, 1965, p. 214). Y Woolf hasta declara que Bartolo nunca consideró a Aristóteles "en ningún sentido como una autoridad particular" (Woolf, 1913, pp. 385-386). Sin embargo, tales afirmaciones pueden ser engañosas, pues en realidad Bartolo cita repetidas veces a Aristóteles en sus obras políticas, cuyo principal objetivo —como lo indica el propio Bartolo— es desplegar una teoría aristotélica de la sociedad política para diagnosticar y tratar de remediar las flaquezas internas de las ciudades-república italianas.

La otra manera en que la influencia de la teoría moral y política de Aristóteles empezó a filtrarse en Italia fue por el contacto directo con el programa escolástico que se enseñaba en la Universidad de París. Cada vez más estudiantes italianos fueron atraídos por París a partir de mediados del siglo XIII. Algunos de ellos —como el propio Tomás— se quedaron allí para estudiar y enseñar; pero otros volvieron a la patria a propagar los lemas del escolasticismo, aún virtualmente desconocido en las universidades italianas. Uno de los primeros escritores políticos que siguió este camino fue Remigio de Girolami (m. 1319), quien obtuvo su doctorado en artes en París durante el decenio de 1260, y allí casi con seguridad asistió a las cátedras de Tomás. Después volvió a su natal Florencia, y durante muchos años enseñó, como *lector* en la escuela de los dominicos adscrita a Santa María Novella, donde bien pudo ser uno de sus discípulos el joven Dante (Davis,

1957, pp. 74, 81). Además de escribir voluminosos sermones y comentarios, Remigio produjo dos escritos políticos de carácter totalmente tomista y aristotélico, dirigidos ambos a sus conciudadanos florentinos, inmediatamente después del golpe de 1301. El primero, escrito en 1302, se intituló *El bien común;* el otro, completado dos años después, se llamó *El bien de la paz* (Davis, 1960, pp. 668, 670). Un segundo moralista dominico que siguió la misma línea de desarrollo intelectual fue Tolomeo (o Bartolomeo) de Lucca (m. 1327). También él estudió en París durante el decenio de 1260, y nos dice en su *Historia eclesiástica* que "tuvo muy frecuentes discusiones" con Tomás de Aquino (col. 1169). Tolomeo retornó después a Italia, donde finalmente fue nombrado obispo de Torcello en 1318. Su principal obra política, probablemente escrita entre 1300 y 1305, tomó audazmente la forma de continuación de la obra inconclusa de Tomás, *Del gobierno de los príncipes.* Durante la Edad Media se supuso que Tomás había escrito todo este tratado, pero en realidad Tolomeo fue el autor de la mayor parte del libro II y de los libros III y IV completos (p. 270). Finalmente, el filósofo político más importante que ayudó a importar las ideas del aristotelismo a Italia por entonces fue, desde luego, Marsilio de Padua. Hijo de un jurista paduano, educado inicialmente en la universidad local, Marsilio se trasladó a París en fecha desconocida, se quedó allí para enseñar y llegó a ser rector de la Universidad en 1302 (Gewirth, 1951, p. 20). Como hemos visto, su principal obra política *El defensor de la paz,* quedó completa en 1324. Ya hemos considerado el segundo de los dos discursos en que se divide el libro, y en que Marsilio trata de defender la libertad de las ciudades-república contra la intervención de la Iglesia. Hemos de considerar ahora las doctrinas más seculares y puramente políticas del primer discurso, en que Marsilio[2] describe el funcionamiento interno de las ciudades-república,

trata de diagnosticar las causas de su crónica debilidad, y en el proceso desarrolla una teoría de la soberanía popular más abierta y sistemáticamente aristotélica que ninguna que hasta entonces se hubiese planteado.

LA DEFENSA ESCOLÁSTICA DE LA LIBERTAD

Como en el caso de los escritores retóricos que ya hemos elucidado, el fundamental compromiso político de todos estos teóricos escolásticos era un ideal de independencia política y autogobierno republicano. Marsilio empieza su *Defensor de la paz* lamentando que "los naturales italianos" de su propia época estuviesen siendo "privados de vida suficiente", pues se les estaba obligando a experimentar "el duro yugo de tiranos, en vez de la libertad" (p. 4). Bartolo expresa una opinión similar en su *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad.* Empieza observando que el primer régimen establecido "en la ciudad de Roma, después de la expulsión de los reyes" fue un sistema republicano "fundado sobre el cuerpo del pueblo" (pp. 4-17). Pone después en claro que la misma forma de gobierno es la más apropiada para las ciudades italianas de su época. Concede, en una vena aristotélica, que "la cuestión de lo que constituye el mejor tipo de gobierno" no puede resolverse sin conocer "el grado de magnitud" de la política en cuestión, y reconoce que "en una forma de gobierno realmente grande" pueda ser necesario instituir el gobierno de los reyes (pp. 418, 419, 420). Pero critica acerbamente la suposición tomista de que la monarquía siempre es la mejor forma de gobierno. En su opinión, no hay duda de que "en ciudades de pequeña escala, el tipo más apropiado de gobierno es el de todo el cuerpo del pueblo" (pp. 4-19). Y señala la ciudad de Perusa (donde pasó gran parte de su vida profesional) como

lugar donde "el gobierno está en paz, y la ciudad crece y florece" gracias a la excelencia de sus instituciones republicanas.[3] Este mismo compromiso, con la misma crítica a Santo Tomás, es reiterado por Tolomeo en su continuación de *El gobierno de los príncipes.* Santo Tomás había empezado su tratado estableciendo una distinción entre los tipos de gobierno "real" y "tiránico" como prefacio a su afirmación de que, mientras que la tiranía es la peor forma de gobierno, la monarquía hereditaria es la mejor (pp. 225, 233). Tolomeo prefiere distinguir entre las formas de gobierno "despótico" y "político", definiendo un régimen "político" como aquel en que el gobierno es "dirigido según la ley" y "en nombre del principal cuerpo del pueblo" (p. 283). Esto le lleva a invertir la preferencia de Tomás, ya que le mueve, como dice él, "a incluir el régimen 'real' dentro de la categoría de los regímenes 'despóticos'", y a argüir que siempre debe preferirse una forma elegida de sistema "político" (p. 391). Reconoce que acaso no sea siempre posible establecer semejante tipo de régimen libre, de autogobierno, ya que "algunas zonas del mundo son más apropiadas para la servidumbre que para la libertad" (p. 287). Pero sostiene que en cualquier país en que el pueblo "tenga un espíritu viril, valor en su corazones y confianza en su inteligencia", semejante sistema "político" no sólo constituye la mejor forma de gobierno sino también la más natural (p. 381). Concluye jactándose de que, por ello, "este tipo de régimen florece ante todo en Italia", país en que el pueblo aprecia tanto su libertad que —como afirma con aprobación, pero acaso con demasiado optimismo— "nadie es capaz de ejercer un poder perpetuo o de gobernar de manera tiránica" (p. 381).

Esta preferencia por el republicanismo se basa en una nueva visión de la antigua Roma y su historia, visión apenas sugerida por los primeros escritores retóricos. Los teóricos es-

colásticos empiezan a pensar ahora en el periodo republicano, más que en el imperio, como en la época de mayor excelencia de Roma. Por consiguiente, adoptan una nueva actitud hacia las grandes figuras de la última época de la república, especialmente Catón y Cicerón. Se solía considerar a estos hombres simplemente como sabios estoicos, y por ello como modelos de alejamiento del torbellino de la vida política. Ahora, en cambio, se les elogia como grandes patriotas, como parangones de virtudes cívicas, que vieron en peligro la libertad de la república y trataron de preservarla contra los asaltos de la tiranía.

Hans Baron ha difundido la creencia de que antes de comienzos del *quattrocento* no hubo ninguna expresión de preferencia teórica por el republicanismo en el pensamiento político italiano, y por tanto, ninguna apreciación de la "doctrina cívica" de Cicerón o su lealtad a los valores políticos republicanos.[4] Puede argüirse, sin embargo, que los elementos principales de esta conciencia histórica humanística se formaron en realidad con la llegada de la teoría política escolástica a Italia, casi un siglo antes.[5] Ya Marsilio piensa en Cicerón no sólo como sabio estoico, sino antes bien como prudente funcionario público, cuyo comportamiento en la época de la conspiración de Catilina le parece especialmente encomiable (pp. 56-57). Remigio elogia a Catón y a Cicerón por su patriótico republicanismo en su estudio de *El bien común,* y muestra una correspondiente desconfianza de Julio César y su visión del Imperio (p. 68; Davis, 1960, p. 666). Bartolo nos recuerda en su *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad,* que fue durante la república y no durante el Imperio, "cuando la ciudad de Roma alcanzó la grandeza" (p. 420). Y Tolomeo de Lucca dedica varios capítulos de su *Gobierno de los príncipes* a expresar su admiración a la república romana y su correspondiente desconfianza del Imperio que la sucedió.[6] Aprueba

a Catón por haberse opuesto al advenimiento del principado, y por haber unido a sus conciudadanos en un intento por conservar la herencia republicana (pp. 284-285). Admira al sistema republicano de elección anual a todos los cargos importantes, y elogia a los cónsules "por haber gobernado al pueblo de una manera 'política'" (p. 353). Alaba a Catón y a Cicerón por "el ejemplo que dieron de amor a su patria" y muestra una marcada hostilidad hacia Julio César, al que hace la acusación de "usurpar el poder supremo" y de "convertir un régimen genuinamente 'político' en un principio despótico y aun tiránico" (pp. 313, 362).

Aunque expresan una marcada preferencia hacia la libertad republicana, todos estos escritores tienen aguda conciencia de la tendencia prevaleciente en las instituciones libres de las ciudades-república a dejarse devorar por el gobierno de los tiranos. Marsilio empieza con el lamento —después repetido casi en las mismas palabras por Maquiavelo— de que Italia se ve "acosada por todos lados a causa de las pugnas, y casi destruida, de modo que fácilmente puede ser invadida por todo el que desee apoderarse de ella" (p. 4). Y Bartolo en su *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad* conviene en que la "Italia de hoy está llena de tiranos", a los que culpa de haber establecido una forma de gobierno tan degenerada que Aristóteles ni siquiera la habría considerado (pp. 418, 427). El resultado es "un estado de cosas completamente monstruoso" en que "hay muchísimos tiranos, cada uno de los cuales es fuerte en una región distinta, en tanto que ninguno es lo bastante fuerte para prevalecer sobre los demás" (p. 418).

Una de las principales preocupaciones de estos teóricos consiste, pues, en preguntar por qué el sistema de gobierno que tanto admiraban resultó tan vulnerable a la llegada de los déspotas. Casi no prestan atención a la idea —tan importante en los escritos retóricos que hemos examinado— de que el

crecimiento de la riqueza privada acaso fuese una fuerza política corruptora. Por lo contrario, suelen apoyar la idea (de la que a menudo se dice que fue desarrollada por primera vez a comienzos del *quattrocento*) de que la riqueza privada, como dice Bartolo, "tiende a promover la virtud", ya que "tiende a promover la magnanimidad, que es una virtud, como lo reconoce el propio santo Tomás" (vol. 9, p. 117). Sin embargo, dan su enérgico apoyo a los escritores retóricos, diciendo que la flaqueza más peligrosa de las ciudades-república es su tendencia extrema a dividirse en facciones, su continuada discordia y falta de paz interna. Y exhiben sus fuentes tomistas y aristotélicas de manera tal que dejen establecido este punto, ya familiar, en un estilo nuevo y mucho más categórico.

El argumento básico que todos plantean es que alcanzar la paz y la concordia, *pax et concordia,* representa el valor supremo de la vida política. Como hemos visto, uno de los tratados de Remigio titulado *El bien de la paz* comienza afirmando que "la paz es el principal objetivo y mayor bien del pueblo" (p. 124). De manera similar, Marsilio subraya el lugar central que ocupa la paz, en el título de su gran obra, que empieza con un elaborado apóstrofe a la "tranquilidad o paz", como la condición más elogiada por Cristo y sus Apóstoles (pp. 3-4). Bartolo apoya este concepto en diversos puntos clave de sus escritos políticos. Empieza su *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad* arguyendo que "el objetivo básico" del gobierno debe ser siempre la "paz y unidad", y en su *Tractatus sobre la tiranía* repite "que el principal objetivo en una ciudad" y por tanto el principal deber de un gobernante justo, siempre debe ser "mantener a los ciudadanos en paz y tranquilidad" (pp. 325, 418).

D'Entrèves, en su análisis de *El defensor de la paz,* expresa cierta sorpresa de que Marsilio tomara este ideal de la paz como su punto de partida (D'Entrèves, 1939, p. 50). Sin embar-

go, esto ya no es sorprendente si recordamos las raíces aristotélicas del pensamiento de Marsilio, junto con su interés por explicar la pérdida de la libertad de las ciudades-república en su propia época. Aristóteles ya había dicho (y santo Tomás lo había repetido) que la conservación de la paz aporta "los medios de sostener el bien y la seguridad del pueblo".[7] Marsilio simplemente reitera esta suposición al comienzo de *El defensor de la paz,* arguyendo que un buen gobierno y "suficiencia de vida" deben considerarse esencialmente como "los frutos de la paz y la tranquilidad" (pp. 3-5). La razón de que considere este concepto como central en su argumento es que, en su opinión, explica por qué la libertad de las ciudades-república italianas por doquier se ve amenazada o perdida. Supone que, así como el fruto de la paz es el buen gobierno, así también el fruto de la negación de la paz debe ser la tiranía, pues la tiranía es la negación del buen gobierno (pp. 3-5). Ahora bien, la negación de la paz o la "oposición de la tranquilidad" es un estado de "discordia y lucha" (p. 4). Concluye así que la clave para explicar por qué el *Regnum Italicum* se ve "tristemente asediado por todo tipo de dificultades y disturbios" debe encontrarse examinando las causas de sus crónicas discordias y facciones, que en su época están impidiéndole disfrutar de "los dulces frutos de la paz" (p. 4).[8]

La consecuencia de esta fe aristotélica en una relación directa entre la facción y la tiranía es que todos los teóricos escolásticos suelen tratar el problema de la discordia civil como principal peligro a la libertad de las ciudades-república. Tienen conciencia de dos formas principales en que surge la discordia. Una de ellas, que Marsilio particularmente subraya, es cuando una división de poderes se establece dentro del Consejo gobernante de una ciudad. Esto había ocurrido cada vez más, en la práctica, con la elección de *Capitani del Popolo* como medio de desafiar la jurisdicción exclusiva de la *podestá*

durante la última parte del siglo XIII. Como lo indica Marsilio, el peligro inherente a todos aquellos acontecimientos es que el ciudadano ordinario no recibe "más razón para comparecer ante un gobernante que ante el otro o los otros". El resultado no sólo es confusión sino injusticia, pues "si comparece ante uno de ellos, olvidándose de los demás" puede encontrarse absuelto por uno, pero "convicto por los otros, por desacato" (p. 82). Esto sólo puede conducir a "la división y oposición de los ciudadanos, su pugna y separación, y finalmente a la destrucción del Estado", pues nadie podrá convenir en a quién se debe obedecer en justicia (p. 83).

Pero el principal peligro que estos escritores subrayan es la prevalencia de la facción y la discordia entre los propios ciudadanos. En su escrito sobre *El bien común,* Remigio lamenta que la profecía de san Pablo acerca de una época de luchas "claramente se haya cumplido en estos tiempos por el hombre moderno, ante todo en Italia". Allí, la gente no sólo "olvida el bien común", sino que "incesantemente arruina y destruye aldeas, ciudades, provincias y todo el país con sus desordenadas hostilidades" (p. 59). De manera similar, Marsilio sostiene que donde "las pugnas e injurias de los hombres entre sí" no son "vengadas ni medidas por una norma de justicia" sin duda el resultado será "la lucha y separación de los hombres reunidos, y finalmente la destrucción del Estado" (p. 64). Y Bartolo dedica todo su *Tractatus sobre los güelfos y los gibelinos* a analizar el problema de las facciones endémicas en las ciudades-república. Apelando a la autoridad de santo Tomás, concede que a veces puede ser legítimo promover una facción, si su objetivo es "acabar con una tiranía" y "lograr un gobierno justo" (p. 415). Pero arguye que cuando tales bandos no se forman "para el bien público" sino tan sólo "para derrocar del gobierno a otro bando" entonces "su formación

es abiertamente ilícita", ya que constituyen el mayor peligro para el buen orden y la paz (p. 415).

Así pues, la principal pregunta que estos escritores desean plantear es cómo pueden evitarse el faccionalismo y la discordia, y obtenerse la paz. En términos generales, convienen con la respuesta dada por los retóricos que ya hemos examinado. Es decir, insisten en que deben dejarse de lado todos los intereses seccionales, y equipararse el bien de cada ciudadano individual con el bien de la ciudad en conjunto. El objetivo es asegurar, como repetidas veces lo exige Marsilio, que en todo momento se "tienda y alcance" al "beneficio común" (p. 72; *cf.* pp. 5-6, 42). Sin embargo, aunque este ideal ya es familiar, a menudo lo expresan en un estilo novedoso y dramático, introduciendo una deliberada ambigüedad en el análisis escolástico del concepto de "bien común". El ejemplo más claro nos lo aporta Remigio con su adaptación de santo Tomás, cuyo efecto es producir una doctrina política que Kantorowicz ha llamado un "protohegelianismo tomista" (Kantorowicz, 1957, p. 479). Al comienzo de *Del gobierno de los príncipes,* santo Tomás había declarado que "un régimen no puede considerarse justo y legítimo a menos que se establezca para el bien común del pueblo" (p. 224). Mediante un simple truco de prestidigitación, Remigio logra convertir esta doctrina en una feroz exigencia de lealtad cívica, pues trata la idea de actuar "por el bien de la comunidad" *(pro bono communis)* como si fuera intercambiable con la idea de actuar "por el bien de los miembros de la comunidad" *(pro bono communi)* (Rubinstein, 1958, p. 185). Después emplea este compromiso fuertemente "corporacionista", como lo llama Davis, como suposición principal de su argumento en *El bien de la paz* (Davis, 1960, p. 670). La pregunta que específicamente plantea es si será justificable, para mantener la paz entre ciudades, olvidar los daños causados a ciudadanos indivi-

duales (Davis, 1959, p. 107). Considera el caso de que alguien haya sido despojado de su propiedad por los ciudadanos de otra ciudad, y pregunta qué tipo de reparación debe exigirse en tales circunstancias. La respuesta que da es que, siendo el bienestar de la ciudad de importancia incomparablemente mayor que los derechos de cualquier miembro individual, en semejante situación puede ser necesario olvidar tal daño si la única alternativa es un rompimiento de la paz entre las dos ciudades en cuestión.[9]

A pesar de todo, como en el caso de los escritores retóricos, el anuncio de este compromiso general sigue cometiendo petición de principio. En la práctica, ¿cómo ha de establecerse semejante unidad entre el bien de la ciudad y el bien de sus ciudadanos en particular? Al enfrentarnos a este problema es donde encontramos un completo contraste entre los teóricos escolásticos y los escritores que ya hemos considerado. Como hemos visto, uno de los puntos característicos establecidos por los escritores retóricos en este punto consistió en enfocar el concepto de "nobleza verdadera", siendo su objeto determinar la gama de cualidades que debíamos buscar en nuestros gobernantes si deseábamos convencernos de que estaban genuinamente dedicados al bien común. En contraste, los teóricos escolásticos muestran mucho menos interés por este tema. Y cuando lo consideran, suelen ofrecer opiniones sumamente contrastantes. Esto se hace evidente en el capítulo de Marsilio sobre la elección de gobernantes, pero el ejemplo más claro nos lo ofrece el análisis hecho por Bartolo del concepto de nobleza, al término de su comentario sobre el código (vol. 6, pp. 144 y ss.). Éste toma como punto de partida la afirmación de Dante de que la virtud constituye la única nobleza verdadera (p. 116). Bartolo concede que ésta puede ser una explicación correcta de lo que él llama nobleza "espiritual" o "teológica". Un hombre puede ser noble "a la vista de

Dios" sencillamente "porque es virtuoso, y así debe salvarse" (p. 118). Pero sostiene que aunque debemos ser "reverentes hacia el recuerdo de tan gran poeta", hay dos puntos en que, sin embargo, es erróneo el análisis de Dante (p. 117). Ante todo, piensa que Dante exagera al insistir en separar la nobleza de la riqueza heredada. Como ya hemos visto, Bartolo cree que la riqueza es capaz de promover la virtud. Cree también que "todo lo que tiende a promover la virtud tiende a promover la nobleza". Concluye así, en armonía con moralistas conservadores como Da Nono, que debe haber al menos alguna conexión entre la posesión de riquezas y el alcance de nobleza.[10] Su otro argumento es que la explicación de Dante es excesivamente simplista, pues no reconoce que el concepto de nobleza es, en parte, jurídico. Una mujer puede llegar a la nobleza mediante matrimonio, mientras que un hombre puede llegar a ser noble porque "un príncipe puede decidir agraciarlo o, mediante la ley, conferirle una patente de nobleza" (p. 118). (Esto le ocurrió al propio Bartolo, cuando el emperador lo hizo conde, en 1335: Sheedy, 1942, p. 105.) De acuerdo con Bartolo, de allí se sigue que hemos de estar dispuestos a reconocer la nobleza no sólo "divina" sino también la "civil", "que ha sido inventada por nosotros, de manera similar y a imitación de la nobleza divina" (p. 118). Pero esto, a su vez, significa que simplemente no podremos equiparar nobleza con virtud, como Dante desea que lo hagamos. Esto sería pasar por alto el hecho obvio de que los títulos genuinos de nobleza civil a veces pueden ser adquiridos o heredados por personas que no son intrínsecamente dignas de ellos. Como concluye Bartolo, no podemos dejar de aceptar como noble al hijo de un rey, "aun cuando sea réprobo e infame", ya que "lo que alguien posee por nacimiento nunca se le puede arrebatar" (p. 118).

Pero el contraste principal entre los teóricos escolásticos y los primeros escritores retóricos se encuentra en el tipo de consejo político que consideran más apropiado. Los teóricos escolásticos suponen claramente —y en el caso de Remigio, lo dicen explícitamente— que las artes de la retórica son de un significado marginal en la vida política, pues ofrecen poco más que una preparación en las técnicas del "adorno verbal" (Davis, 1965, p. 431; *cf.* McKeon, 1942, p. 23). Así, los escritores escolásticos dedican poco tiempo a la ocupación preferida de los retóricos: aconsejar a gobernantes y magistrados cómo hablar, escribir y comportarse mejor, y en el estilo más persuasivo. En cambio, suelen dedicar su atención principal a la maquinaria del gobierno. Se presentan menos como moralistas que como analistas políticos, poniendo sus esperanzas menos en individuos virtuosos que en instituciones eficientes como el mejor medio de promover el bien común y el imperio de la paz.

El principal peligro que señalan es, como hemos visto, la prevalencia de las facciones. Por tanto, las principales reformas que proponen están destinadas, todas ellas, a reducir el riesgo de las perturbaciones facciosas. Parece importante, sobre todo en el caso de *El defensor de la paz,* subrayar el papel central de estos intereses prácticos. Una razón de ello es que el primer discurso de Marsilio a menudo ha sido analizado —por ejemplo, por Lagarde (1948) y Wilks (1963)— en virtual aislamiento de las circunstancias en que se le compuso. Sin embargo, en cuanto enfocamos su contexto político inmediato resulta evidente que Marsilio no sólo estaba escribiendo una obra abstracta de pensamiento constitucional: también estaba haciendo un conjunto concreto de propuestas políticas que —aunque indudablemente las considerara válidas para todos los tiempos— manifiestamente se proponían, en primer lugar, resolver los problemas específicos de las ciudades-

república italianas. Otra razón para tratar de subrayar estos intereses más inmediatos es que nos permite medir con más precisión la importancia de la obra de Marsilio. Un buen número de comentadores que han tratado el primer discurso sencillamente como una teoría general se han quejado —como Lagarde— de la "debilidad" de las ideas constitucionales de Marsilio (Lagarde, 1948, pp. 199-200). Sin embargo, en cuanto descubrimos el contexto en el cual y para el cual estaba escribiendo, resulta posible indicar un sentido más positivo de la originalidad de Marsilio. Lo que hallamos en realidad —tanto en Bartolo como en Marsilio— no sólo es un diagnóstico convencional de la facción como principal amenaza a las libertades de las ciudades-república; también encontramos una respuesta nueva y más radical a la cuestión de cómo pueden asegurarse estas libertades.

Como hemos visto, un aspecto del problema central de la facción que Marsilio particularmente subraya es el peligro de permitir que el poder quede dividido entre los consejos gobernantes de las ciudades. Por consiguiente, una de las principales ideas del primer discurso de Marsilio es sugerir un medio de evitar esta dificultad. La solución que propone es, sencillamente, que nunca debe dividirse la magistratura. En su opinión, la experiencia ha enseñado que es imposible "si hemos de conservar la justicia cívica y su beneficio" que "alguna ciudad o Estado tenga una pluralidad de gobernadores o magistrados" que no "estén subordinados unos a otros" (p. 82). Insiste, por ello, en que aun cuando el gobierno pueda consistir en "varios hombres", debe de ser "numéricamente un gobierno con respecto a su cargo" asegurando así una "unidad numérica" en "toda acción, juicio, sentencia y orden que emane de ellos" (p. 81; *cf.* Gewirth, 1951, pp. 115-125).

Pero el tipo de espíritu de facción que, como hemos visto, los teóricos escolásticos temen más que todo, es la formación

de bandos rivales por grupos hostiles de ciudadanos. Así pues, la principal pregunta que plantean es cómo evitar esto. La solución muy radical que proponen tanto Bartolo como Marsilio es que "el gobernante" debe ser todo el cuerpo del pueblo, de modo que, en principio, no pueda surgir ninguna lucha intestina. A veces se ha dicho que al pedir un solo y unificado "legislador humano", Marsilio "claramente está pensando" (como dice Wilks) "en el universal emperador romano" (Wilks, 1963, p. 195). Pero esto parece no tomar en cuenta el marco esencialmente cívico del pensamiento político de Marsilio. Por su propia manera de establecer el punto, es evidente que Marsilio está pensando sobre todo en las ciudades-república italianas. No sólo equipara la figura del legislador a "el pueblo o todo el cuerpo de ciudadanos, o su parte de mayor peso",[11] sino que pasa a añadir que la voluntad del legislador debe "expresarse en palabras en la asamblea general de los ciudadanos", a la que considera como el foro más autorizado para discutir todas las cuestiones jurídicas y políticas (p. 45). El mismo compromiso populista, así como las mismas preocupaciones cívicas están aún más claramente reveladas en las obras políticas de Bartolo, especialmente en su *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad.* La forma más apropiada de gobierno en cualquier ciudad, como no sea en las más grandes, dice Bartolo, debe ser siempre "un régimen popular" en que "toda la jurisdicción de la ciudad quede en manos del pueblo en conjunto" (p. 402).

La manera en que Marsilio y Bartolo pasan a defender esta tesis central les obliga a hacer una revaluación fundamental de las suposiciones escolásticas prevalecientes acerca de la soberanía popular. Santo Tomás había establecido en su *Suma teológica* que, aun cuando el consentimiento del pueblo es esencial para establecer una sociedad política legítima, el acto de instituir a un gobernante siempre obliga a los ciudadanos

a alienar —y no sólo delegar— su original autoridad soberana. Tanto Marsilio como Bartolo defienden el caso contrario. Marsilio insiste en que "todo el cuerpo de ciudadanos" sigue siendo en todo momento el legislador soberano, "sin que importe si hace la ley directamente por sí mismo o si la encarga a cierta persona o personas" (p. 45). A veces se ha considerado que ésta es la expresión de una defensa increíblemente radical del gobierno popular. Por ejemplo, Gewirth establece una firme distinción, en este punto, entre la doctrina de Marsilio y la de los juristas civiles, de quienes se dice que evitaron toda sugestión de que "el activo y continuado control de las leyes y el soberano" había de estar alojado en todo momento en el cuerpo de los ciudadanos (Gewirth, 1951, p. 253). Sin embargo, este contraste parece un tanto exagerado. Cierto es que en general los juristas civiles rechazaron toda idea de soberanía popular inalienable, pero esto no puede decirse de Bartolo, quien claramente apoya el más radical punto de vista de Marsilio. Donde más inequívocamente establece este punto es en su defensa de "aquellas ciudades que *de facto* no reconocen superior en asuntos temporales, y así poseen *Imperium* por sí mismas" (vol. 6, p. 669). La posición jurídica de los ciudadanos de semejante ciudad, afirma Bartolo, es que "constituyen su propio *princeps*", de modo que cualquier "derecho de juicio" que tengan sus soberanos y magistrados "sólo está delegado a ellos *(concessum est)* por el cuerpo soberano del pueblo" (vol. 6, p. 670).

Santo Tomás había indicado, además, en su *Suma teológica* que, puesto que el pueblo siempre enajena la soberanía en el acto de establecer un gobierno, de allí se sigue que deben ser soberanos genuinos todos los gobernantes que son *legibus solutus,* liberados de toda obligación formal de obedecer al derecho positivo. La misma afirmación fue generalmente hecha por los abogados civiles al discutir la *lex regia,* así como por

discípulos directos de santo Tomás, como Egidio Colonna (*c.* 1243-1316), quien establece en su *Gobierno de los príncipes* que "si estamos hablando de derecho positivo, es mucho mejor para un pueblo ser gobernado por el mejor rey que por las mejores leyes" (p. 533). Sin embargo, una vez más Marsilio y Bartolo arguyen lo contrario. Según insiste Marsilio, aun si el pueblo conviene en transferir el derecho de ejercer su soberanía a un soberano o magistrado supremo, tal funcionario nunca podrá ser "el legislador en un sentido absoluto, sino sólo en un sentido relativo y por un tiempo en particular". La autoridad última ha de quedar en todo momento en manos del propio pueblo, que podrá supervisar o aun cesar a sus gobernantes si no actúan de acuerdo con los poderes estrictamente limitados que les hayan sido confiados (pp. 45, 88). Bartolo apoya la misma conclusión en su comentario del Digesto y además enumera con gran detalle las limitaciones que deben imponerse a todos los gobernantes y magistrados superiores. Ningún gobernante, afirma, puede "remitir una sentencia" o "suspender la ejecución de algún juicio" o "alterar leyes y ordenanzas" o "hacer estatutos contrarios a aquellos convenidos por todo el cuerpo de ciudadanos". Ninguna acción, en suma, puede ser iniciada ni aun por los magistrados supremos a menos que antes hayan obtenido "la autoridad del pueblo o al menos una mayoría del consejo reinante" (vol. 6, p. 670).

Tanto Bartolo como Marsilio suponen que el pueblo en realidad deseará, por cuestión de conveniencia, delegar su autoridad soberana para que sea ejercida por una *pars principans* o "parte gobernante". Esto, a su vez, plantea una nueva dificultad, a la que por último se enfrenta. Si los ciudadanos constituyen el legislador, mientras que la *pars principans* dirige el verdadero gobierno de la ciudad, el problema es cómo asegurar que los actos de la *pars principans* sean mantenidos,

de hecho, bajo el gobierno último del cuerpo soberano del pueblo.

Ambos teóricos responden a esta pregunta exactamente del mismo modo. Cada uno propone que se impongan tres frenos a todos los gobernantes y magistrados, para impedir que se olviden de la voluntad del pueblo y degeneren, por tanto, en tiranos. El primero queda resumido por Marsilio en la regla de que "para la suficiencia de la vida cívica, es absolutamente mejor para la comunidad que cada monarca sea nombrado en una nueva elección, y no por sucesión hereditaria" (p. 71). Bartolo apoya este mismo requerimiento, añadiendo la provisión, en su *Tractatus sobre la tiranía,* de que ninguna elección hecha "por miedo" será considerada válida, ya que la "jurisdicción siempre debe ser voluntariamente transferida" (p. 323). El peligro que ambos tienen en mente es que, como dice Marsilio, "los reyes no elegidos gobiernen a súbditos menos voluntarios", ya que más fácilmente pueden olvidar que su verdadera situación es simplemente la de funcionarios elegidos, que han sido nombrados como administradores de la ley "para beneficio común" (p. 32). De allí se sigue, añade Marsilio, "de acuerdo con la verdad y las opiniones manifiestas de Aristóteles", que siempre deberá preferirse algún proceso de elección para asegurar "una norma más cierta de gobierno" (p. 33).

El segundo control que ambos imponen consiste en que ningún gobernante deberá ejercer más que el mínimo posible de discreción al aplicar la ley. El problema que ambos están pensando aquí —muy familiar en las ciudades-república— es subrayado por Bartolo, en particular al término de su *Tractatus sobre la tiranía.* No basta con elegir a alguien que parezca un gobernante apropiado si después se le permite gobernar según su propio criterio. Esto es dejar abierta la posibilidad de que se convierta en "un silencioso o disimulado tirano", ya

que después de la elección podrá "acaparar tanto poder que sea capaz de llevar los negocios de la ciudad de cualquier modo que prefiera" (p. 326). La solución, y en ello conviene Marsilio, está en asegurar que todos los juicios civiles se hagan "de acuerdo con la ley" y no "de acuerdo con la discreción del juez" para asegurar que la cuestión del gobierno se mantenga tan libre como sea posible de todas las intrusiones de la ignorancia y la emoción pervertida (p. 40). Más adelante, la regla general queda resumida por Marsilio en una característica cita de la autoridad de Aristóteles. Como lo dijo en la *Política,* libro V, capítulo VI: "Cuanto menos cosas gobiernen los gobernantes", es decir, sin la ley, "más durará cada gobierno, pues ellos", es decir los gobernantes, "se vuelven menos déspotas, son más moderados en sus ideas y son menos odiados por sus súbditos" (p. 43).

El último freno ideado por Marsilio y Bartolo toma la forma de un complejo sistema de controles que deberán imponerse a todos los magistrados y consejos soberanos para asegurar que sigan siendo responsables en todo momento a los deseos de los mismos ciudadanos que nos eligieron. Marsilio plantea la cuestión en su réplica a las posibles objeciones a su teoría de la soberanía popular (pp. 54-55). Como con originalidad observó Previté-Orton, el resultado es una explicación general de los procedimientos constitucionales que ya estaban en vigor en las subsistentes ciudades-república de la propia época de Marsilio (Previté-Orton, 1935, p. 149). Un sistema muy similar ha sido esbozado por Bartolo, con mucho mayor detalle, en su comentario al código.[12] Considera una estructura piramidal de gobierno con su base en la voluntad del pueblo. El fundamento de este sistema es aportado por el *Parlamentum* o consejo general elegido por todos los ciudadanos. Después, esa asamblea elige también un consejo más pequeño, convocado por el "rector" o magistrado supre-

mo y este grupo, a su vez, nombra a todos los funcionarios que se requieran para cumplir con los aspectos más técnicos del gobierno (p. 37). La idea es formular un sistema que al mismo tiempo sea eficiente y responsable. Su eficiencia queda garantizada por el hecho de que la verdadera dirección de los asuntos de la ciudad queda en manos de cierto número de expertos en administración. Su responsabilidad queda asegurada por el hecho de que el poder último de elegir y de cesar tanto al rector como al consejo gobernante sigue en el *Parlamentum* que, como sorprendentemente dice Bartolo, puede ser equiparado a "el espíritu del pueblo" (vol. 9, p. 37; *cf.* Ullmann, 1962, pp. 717, 720-721).

La teoría de la soberanía popular desarrollada por Marsilio y Bartolo estaba destinada a desempeñar un papel importante al formular la cuestión más radical del temprano constitucionalismo moderno. Ya están dispuestos ambos a afirmar que la soberanía radica en el pueblo, que tan sólo la delega y nunca la enajena y así, que ningún gobernante legítimo puede gozar de una categoría superior a la de un funcionario nombrado por sus propios súbditos, que pueden destituirlo. Sólo fue necesario que los mismos argumentos se aplicaran en el caso de un *regnum* así como de una *civitas* para que quedara plenamente articulada una reconocible teoría moderna de soberanía popular en un Estado secular. Desde luego, este desarrollo fue gradual, pero ya podemos ver sus principios en Occam, evolucionando en las conciliaristas teorías de D'Ailly y de Gerson, y finalmente entrando en el siglo XVI en los escritos de Almain y Mair, y pasando de allí a la época de la Reforma y más adelante.

Además de ejercer esta influencia a largo plazo, las teorías de Marsilio y de Bartolo también tuvieron una inmediata importancia ideológica en las ciudades-república italianas de su propia época. No sólo constituyeron la defensa más completa

y sistemática de la libertad republicana contra el avance de los déspotas; también sugirieron un ingenioso modo de argumentar contra los apologistas de la tiranía, en sus propios términos. Como hemos visto, la principal defensa de los déspotas de fines del *duecento* y de sus sucesores solió afirmar que, mientras que la conservación de la libertad republicana tendía a provocar el caos político, el gobierno de un solo *signore* siempre podía garantizar la paz. El propio santo Tomás apoya esta escala de valores en *Del gobierno de los príncipes.* Sostiene que "todas las ciudades y provincias que no son gobernadas por una sola persona se vuelven víctimas de facciones y vacilan, entre ellas, sin alcanzar nunca la paz". Y añade que "en cuanto llegan a ser gobernadas por un solo señor, disfrutan de la paz, florecen en la justicia, y gozan de una abundancia de riquezas" (p. 227). Es contra esta ortodoxia como debe comprenderse la defensa de la libertad republicana organizada por Marsilio y Bartolo. Ambos conceden que el valor fundamental en la vida política es el mantenimiento de la paz. Pero niegan que esto sea incompatible con la conservación de la libertad. La última palabra que legan a sus contemporáneos es, por tanto, que es posible que el pueblo disfrute de las bendiciones de la paz sin tener que incurrir en la pérdida de su libertad: la clave para lograr esto es, según dicen, asegurar que el papel de "defensor de la paz" sea desempeñado por el propio pueblo.

OTRAS LECTURAS

1. Dante, Gilson, 1948, nos ofrece un excelente estudio general del pensamiento de Dante. D'Entrèves, 1952, estudia el desarrollo de sus ideas políticas. Para un análisis contrastante, véase Limentani, 1965. La teoría monárquica de Dante es analizada por Kantorowicz, 1957, cap. VIII, y su teoría del Imperio por Davis, 1957.

2. Bartolus of Saxoferraio. Vinogradoff, 1929, incluye un boceto de los antecedentes del derecho romano. Para la teoría de *Imperium* de Bartolo, y su marco intelectual, véanse Riesenberg, 1956 y Keen, 1965.

Para su teoría de la soberanía popular, véase Ullmann, 1962. El mejor estudio general del pensamiento político de Bartolo sigue siendo el de Woolf, 1913.

3. Masiglio of Padua. Lagarde, 1948 y Gewirth, 1951, contienen los estudios más completos de las ideas políticas de Marsilio. Para un análisis más breve, véase D'Entrèves, 1939, caps. III y IV. El marco intelectual del pensamiento de Marsilio es analizado en Wilks, 1963 y en Rubinstein, 1965b, siendo este último artículo de excepcional valor.

[1] Para un valioso análisis de los contrastes entre los conceptos agustinianos y aristotélicos de vida política, véase Wilks, 1963, pp. 84-117.

[2] El primer discurso de *El defensor de la paz* ha sido atribuido frecuentemente a Juan de Jandun, uno de los maestros de Marsilio en París, y no al propio Marsilio (por ejemplo, véanse Lagarde, 1948, pp. 31-33, y las referencias que aparecen en Gewirth, 1948, p. 267 y notas). Hay buenas razones internas para dudar de esta atribución, ya que los argumentos del primer discurso son bastante distintos de los que aparecen en las obras políticas conocidas de Juan de Jandun (véase Gewirth, 1948, pp. 268 *et seq.*). Más aún, si es válida mi interpretación de *El defensor de la paz,* puede decirse que nos da una razón más para dudar de que ésta fuese obra de Juan. Yo considero que el principal objeto de Marsilio en el primer discurso es analizar y tratar de reivindicar la forma de soberanía popular ejemplificada en ciudades-república italianas como su natal Padua. Si esto es correcto, me parece sumamente improbable que Juan de Jandun —quien apenas conocía este ambiente— pudiera ser el autor del primer discurso. Mucho más probable parece que Marsilio, quien presenció el paso del republicanismo a la tiranía en su ciudad natal en los cuatro años siguientes a su terminación de *El defensor de la paz,* sea el autor de todo el tratado.

[3] *Cf.* también la insistencia de Bartolo, al comienzo de su *Tractatus sobre la tiranía,* en que, así como la tiranía es la peor forma de gobierno, así el gobierno del pueblo (régimen directo) es normalmente la mejor (p. 322). Para un estudio útil de las maneras en que los juristas italianos del siglo XIV apoyaron generalmente un ideal de ciudadanía activa, véase Riesenberg, 1969, pp. 246-247.

[4] Véase Baron, 1966, p. 121. Para otras expresiones de la misma creencia, véanse, por ejemplo, Rubinstein, 1942, 1958, p. 200; Holmes, 1973, p. 129; Witt, 1971, p. 171. El propio Baron originalmente fue más precavido (y por tanto, más preciso en el aspecto histórico) en su anterior artículo sobre el "espíritu cívico". Véase Baron, 1938a, esp. p. 84.

[5] Como ya ha observado Davis, 1967, p. 427, algunos elementos de este concepto pueden encontrarse desde antes, en el relato hecho por Latini de la caída de la República Romana en sus *Libros del tesoro.* Latini considera la conspiración de Catilina como comienzo del fin de la libertad romana (p. 44). Por consiguiente, glorifica el ataque de Catón a la supuesta complicidad de César en la conjura, tratándolo como uno de sus principales ejemplos de gran retórica en acción (pp. 348-351). Y elogia a Cicerón no sólo como "el hombre más elocuente del mundo" sino también como gran patriota que "por su gran sabiduría" como cónsul "logró superar la conspiración" que Catilina había dirigido contra la libertad del pueblo (p. 44). Davis ha empleado este testimonio y otro más, en una secuencia de valiosos artículos, para refutar la tesis de Baron acerca de la originalidad de "humanismo cívico" del *quattrocento.*

[6] Este contra-ejemplo a la tesis general de Baron es el único que reconoció el propio Baron. Véase Baron, 1966, pp. 55-57.

[7] Ésta es la manera de establecer el punto por santo Tomás en la sección *Del gobierno de los príncipes* que realmente escribió, p. 226.

[8] Si este análisis del concepto de *pax* de Marsilio es correcto, resulta erróneo que Rubinstein afirme que en el pensamiento político de principios del *trecento* los conceptos *de pax et concordia* siempre fueron considerados como "los efectos más deseables del justo gobierno" (Rubinstein, 1958, p. 187). Antes bien, el argumento de Marsilio parece ser que el justo gobierno es el efecto del que la *pax* se considera como requisito previo. Para un análisis completo del papel de la paz en la teoría política de Marsilio, véase Gewirth, 1951, pp. 94-115.

[9] Pp. 134-135. Para el mismo compromiso en general, véanse, por ejemplo, Tolomeo, *El gobierno de los príncipes,* p. 364; y Bartolo, *Tractatus sobre la tiranía,* p. 327. Como lo ha mostrado Rubinstein, la idea de que "el gobernante" y "el bien común" deben ser los mismos también es central en la iconografía del célebre fresco de Lorenzetti sobre el "buen gobierno" que se encuentra en Siena. Véase Rubinstein: 1958, esp. p. 181. El mismo compromiso reaparece también en otros tratados de Remigio, especialmente en *El bien común.* Para unos análisis de este tema —junto con fragmentos del tratado de Remigio— véanse Egenter, 1935 y Minio-Paluello, 1956.

[10] Véase Bartolo, vol. 6. pp. 117. Las autoridades que en este punto cita son santo Tomás de Aquino y Aristóteles en la *Ética nicomaquea,* libro IV. Para Gigiovanni da Nono, véase Hyde, 1966b, pp. 107-109, y para sus opiniones sobre la nobleza, véanse Hyde, 1966b y Hyde, 1966a, pp. 64-65.

[11] Para un análisis completo del concepto de "la parte de más peso" de Marsilio, véase Gewirth, 1951, pp. 182-199. Para las relaciones entre el concepto y el contexto cívico del pensamiento de Marsilio, véase Gewirth, 1951, esp. pp. 27-29 y 187.

[12] Véase *Works,* vol. 9, pp. 36 y ss. Ullmann, 1962, presenta un análisis completo del sistema de gobierno ideal de Bartolo en las pp. 715-726. Nota tanto "el acuerdo tan grande" entre las teorías de Bartolo y de Marsilio en este punto, como el hecho de que Bartolo ofrece el estudio más preciso y detallado. Véanse pp. 726-733. Mucho le debo a este importante artículo.

Segunda Parte

EL RENACIMIENTO ITALIANO

IV. EL RENACIMIENTO FLORENTINO

Al escribir sus diálogos sobre *La vida cívica,* a mediados del decenio de 1430, Matteo Palmieri subraya orgullosamente la posición de preeminencia cultural alcanzada por su natal Florencia en el curso de su propia vida. "Toda persona sensata debe agradecer a Dios haberle permitido nacer en esta nueva época, tan llena de esperanza y de promesa, que ya goza de una mayor variedad de talentos noblemente dotados de lo que el mundo había visto en el curso de los mil años anteriores" (pp. 36-37). Desde luego, Palmieri estaba pensando básicamente en las realizaciones de los florentinos en pintura, escultura y arquitectura, en las obras, en particular, de Masaccio, Donatello y Brunelleschi. Pero también tenía en mente el notable florecimiento de filosofía moral, social y política que ocurrió en Florencia por la misma época, desarrollo iniciado por el humanista Canciller Salutati, y después extendido por tan destacados miembros de su círculo como Bruni, Poggio y Vergerio, y después continuado por buen número de jóvenes escritores en los que claramente habían influido aquéllos, como Alberti, Manetti, Valla y el propio Palmieri.

Naturalmente, se ha prestado gran atención a la pregunta de por qué surgió en Florencia, en esta generación en particular, tan concentrado estudio de las cuestiones morales y políticas. La respuesta que ha ejercido mayor influencia sobre los estudios recientes ha sido propuesta por Hans Baron en su estudio de *The Crisis of the Early Renaissance,*[1] donde considera el desarrollo de las ideas políticas en la Florencia de comienzos del *quattrocento* esencialmente como respuesta a la "lucha por la libertad cívica" que los florentinos tuvieron

que entablar con una serie de déspotas beligerantes durante toda la primera mitad del siglo XV (Baron, 1966, pp. 28, 453).

La primera fase de este conflicto empezó cuando Giangaleazzo Visconti, duque de Milán, declaró la guerra a Florencia en mayo de 1390 (Bueno de Mesquita, 1941, p. 121). Giangaleazzo ya había logrado enseñorearse de toda Lombardía durante el decenio de 1380 al intervenir en la guerra de los Carraresi en 1386, como resultado de lo cual ya era señor de Verona, Vicenza y Padua en 1388 (Baron, 1966, p. 25). Se dedicó entonces a aislar y rodear a los florentinos. Primero avanzó contra ellos desde el oeste, tomando Pisa en 1399 y aceptando poco después la rendición de Lucca (Bueno de Mesquita, 1941, p. 247). Los amenazó después por el sur, tomando Siena en septiembre de 1399 y Asís, Cortona y Perusa en el curso del año siguiente (Bueno de Mesquita, 1941, pp. 247-248). Por último, los atacó desde el norte, obteniendo una victoria decisiva sobre los boloñeses, últimos aliados que quedaban a Florencia, en la batalla de Casalecchio, en junio de 1402 (Bueno de Mesquita, 1941, p. 279).

En aquel peligrosísimo momento, un milagro salvó a Florencia, ya que Giangaleazzo murió de fiebre precisamente cuando se preparaba a invadir la ciudad misma en septiembre de 1402 (Bueno de Mesquita, 1941, p. 298). Sin embargo, no pasó mucho tiempo sin que los florentinos se encontraran ante una nueva y más prolongada amenaza a sus libertades tradicionales. En esta ocasión, el agresor fue el hijo de Giangaleazzo, el duque Filippo Maria Visconti, de Milán. A la manera de su padre, empezó por apoderarse del norte de Italia, tomando Parma y Brescia en 1420, e incorporando Génova al ducado de Milán en el año siguiente (Baron, 1966, p. 372). Empezó entonces a avanzar en dirección de Florencia, empezando con la toma de Forli y sus ciudades colindantes, en 1423 (Baron, 1966, p. 372). Esto movió a los florentinos a de-

clararle la guerra, precipitando así un conflicto que duró casi sin interrupción hasta 1454, cuando Cosme de Médicis finalmente logró negociar una paz en que Milán reconocía —y, de ser necesario, defendería— la condición independiente de la república florentina.

Según el análisis de Baron, este antecedente político nos da la explicación de los dos hechos más notables acerca de la discusión de los asuntos sociales y políticos de la Florencia de principios del *quattrocento.* Toma los hechos que acabamos de descubrir para explicar, en primer lugar, por qué tantos escritores florentinos llegaron a dedicarse tan completamente a cuestiones de teoría política en este periodo. Nos dice que la "posición solitaria" adoptada por Florencia contra los déspotas, y en particular la "confrontación florentino-milanesa" de 1402, actuaron como catalizador que sirvió para precipitar esta nueva y más intensa conciencia de los asuntos políticos (Baron, 1966, pp. 444-446). También afirma que los mismos acontecimientos explican la particular dirección tomada por la especulación florentina política de la época, especialmente la concentración de los ideales republicanos de libertad y participación cívica. Baron considera la crisis de 1402 como la causa de "una revolución del concepto político-histórico de los florentinos", arguyendo que "la defensa de la independencia florentina contra Giangaleazzo" ejerció "una influencia profunda" sobre "la consolidación del sentimiento republicano florentino" (Baron, 1966, pp. 445-448, 459). El significado final de "la crisis política de Italia" en los primeros años del siglo XV es, según afirma, haber hecho surgir "un nuevo tipo de humanismo", un humanismo arraigado en "una nueva filosofía de la participación política y la vida activa", y dedicado a la celebración de las libertades republicanas de Florencia (Baron, 1966, p. 459).

Esta tesis acerca del surgimiento del "humanismo cívico", como lo llama Baron, ha obtenido gran aceptación. Por ejemplo, Martines afirma que Baron "ha demostrado" que "el nacimiento del humanismo cívico fue, en alto grado, función de la experiencia florentina con Giangaleazzo Visconti" (Martines, 1963, p. 272). Becker conviene en que Baron ha "argüido persuasivamente" en favor de una conexión "entre los acontecimientos culturales y la vida pública florentina" (Becker, 1968, p. 109). Y el propio Baron recientemente ha notado "una gran aceptación", de su afirmación de que las guerras contra Milán "finalmente determinaron el surgimiento en la Florencia del *quattrocento* de un humanismo consciente de la comunidad, y de tendencia política" (Baron, 1968, p. 102).

A pesar de todo, hay dos factores —centrales ambos para todo entendimiento del humanismo renacentista— que deben llevarnos a poner en duda la explicación de Baron. El primero es que, al tratar la crisis de 1402 como "catalizador en el surgimiento de nuevas ideas", Baron ha subestimado hasta qué punto las ideas en cuestión no eran, en realidad, totalmente nuevas sino, antes bien, una herencia de las ciudades-república de la Italia medieval (*cf.* Baron, 1966, p. 446). El otro problema es que, al subrayar las cualidades especiales del humanismo "cívico", Baron no ha apreciado la naturaleza de los vínculos existentes entre los escritores florentinos de principios del *quattrocento* y el vasto movimiento del humanismo petrarquesco que ya se había desarrollado en el curso del siglo XIV. El principal objetivo de este capítulo será, por consiguiente, investigar por turnos estas dos cuestiones, tratando de relacionarlas con un bosquejo un tanto más general de la evolución de las ideas políticas en el Renacimiento florentino.

La primera de las grandes dificultades de la tesis de Baron acerca del "humanismo cívico" puede expresarse con la mayor sencillez diciendo que no toma debidamente en cuenta hasta qué grado los escritores florentinos de comienzos del *quattrocento* seguían las huellas de los *dictatores* medievales.[2] Un elemento importante de continuidad entre estos dos grupos, como en particular lo ha subrayado Kristeller, es que generalmente recibieron la misma forma de preparación jurídica y después pasaron a ocupar puestos profesionales muy similares, actuando como maestros de retórica en las universidades italianas o, más frecuentemente, como secretarios al servicio de las ciudades o de la Iglesia. Esto ciertamente describe la carrera de Coluccio Salutati (1331-1406), el estadista de mayor edad entre los humanistas florentinos de comienzos del siglo XV. Comenzó aprendiendo el *Ars dictaminis* enseñado por Pietro de Muglio en Bolonia, y después puso sus habilidades profesionales en acción como canciller de varias ciudades toscanas primero en Todi, en 1367, después en Lucca, en 1370, y finalmente en Florencia, desde 1375 hasta su muerte (Donovan, 1967, p. 195; Ullman, 1963, pp. 9-10). La misma carrera tuvieron sus tres discípulos preferidos: Bruni, Vergerio y Poggio Bracciolini. Leonardo Bruni (1369-1444) estudió derecho y retórica así como griego en Florencia durante el decenio de 1390, ingresó en la curia pontificia como secretario en 1406, volvió a Florencia después de 1415 y finalmente sirvió como canciller de la república desde 1427 hasta su muerte (Martines, 1963, pp. 165, 167). Pier Paolo Vergerio (1370-1444) siguió el mismo camino, empezando por aprender derecho civil en Florencia en el último decenio del siglo XVI, y pasando a la Cancillería papal como secretario en 1405 (Robey, 1973, p. 34; Baron, 1966, p. 130). Y Poggio Braccioli-

ni (1380-1459) también estudió el derecho civil en Bolonia así como en Florencia durante el decenio de 1390, después de lo cual comenzó un largo periodo como *dictator* de la curia pontificia en 1404 (Martines, 1963, pp. 123-124). Por último, la misma pauta puede notarse en las carreras de muchos de la joven generación de humanistas que cayeron bajo la influencia directa del círculo de Salutati, incluso Alberti, Manetti y Palmieri. Leon Battista Alberti (1404-1472) estudió derecho canónico en Bolonia durante el decenio de 1420, obtuvo allí un doctorado en 1428 y llegó a ser secretario papal en 1434 (Grayson, 1957, pp. 38-43). Giannozzo Manetti (1396-1459) recibió una educación jurídica y humanista en Florencia, sirvió durante más de veinte años a varias juntas y consejos de la República, y después ingresó en la curia pontificia y terminó su carrera como secretario del rey de Nápoles (Martines, 1963, pp. 179-184, 190-191). Y Mateo Palmieri (1406-1475) siguió una carrera pública similar pero aún más triunfal en Florencia, actuando como embajador en ocho distintas misiones y ocupando cargos en la ciudad más de sesenta veces en una carrera que abarcó casi medio siglo de labor jurídica y administrativa (Martines, 1963, p. 192).

A pesar de todo, las similitudes más importantes entre los *dictatores* medievales y los humanistas florentinos de comienzos del siglo XV se derivan de la gama de temas que decidieron considerar en sus obras morales y políticas. Como sus predecesores, también los humanistas se interesaron básicamente en el ideal de la libertad republicana, concentrando su principal atención en la cuestión de cómo puede quedar en peligro y cómo se le puede asegurar mejor.

Desde luego, importa no exagerar los parecidos entre los primeros *dictatores* y los últimos humanistas. Si primero consideramos los argumentos que los escritores de comienzos del *quattrocento* suelen presentar al analizar los peligros a la

libertad, veremos que, aun cuando plantean a menudo las mismas preguntas de sus predecesores, generalmente llegan a un conjunto de respuestas marcadamente contrastantes. A diferencia de los *dictatores,* los humanistas ya no hacen gran hincapié en los peligros del faccionalismo. La razón de este cambio de perspectiva quizá deba buscarse en el hecho de que, con la promulgación de una constitución en 1382, cuatro años después de la revuelta de los Ciompi, Florencia entró en un periodo insólitamente estable de dominación oligárquica, que duró bastante más de una generación (Beck, 1967, p. 34). Si miramos hasta el decenio de 1430, veremos que el temor al faccionalismo revive en tratados como la *Vida cívica* (pp. 110-113), de Palmieri. Pero si enfocamos la primera generación de humanistas, encontramos un sentido mucho más optimista de que las dificultades constitucionales de la república bien pueden haberse resuelto. Bruni en particular hace sonar una nota excesivamente optimista en el *Elogio,* de Florencia, que compuso entre 1403 y 1404.[3] No sólo glosa toda prueba sobreviviente de antagonismos faccionales, sino que se siente autorizado a jactarse, diciendo que "hemos logrado equilibrar todas las secciones de nuestra ciudad de manera tal que produzca armonía en todo aspecto de la república" (p. 259; *cf.* Witt, 1976, esp. p. 264).

Un efecto de este aumento de confianza es que, en la mayoría de los escritos políticos producidos por Salutati y su círculo, una de las cuestiones principales discutidas por todos los tempranos *dictatores* queda virtualmente olvidada. La prevalencia de las facciones había hecho que los primeros teóricos consideraran que toda búsqueda obsesiva del propio interés individual ciertamente sería enemiga del mantenimiento del bien común. Como hemos visto, esto les hizo preocuparse ante todo por la cuestión de cómo reconciliar los derechos de los ciudadanos individuales con el bienestar de la

comunidad en general. Sin embargo, con escritores como Bruni llegamos al sentido más familiar y optimista de que éste es un problema que bien podemos dejar que se arregle por sí solo. Cuando Bruni elogia la iniciativa de las clases mercantes de Florencia, en su *Oración* de 1428, claramente implica que mientras cada individuo siga sus propios asuntos "con industriosidad" y "presteza en cuestión de negocios" bien podemos suponer que el efecto último de este interés propio ilustrado también será benéfico para la república en general (p. 4).

Otra continua causa de alarma por la conservación de la libertad política había sido la idea de que el crecimiento de la riqueza privada resultara una fuerza corruptora de la vida política. Ya hemos encontrado este temor en escritores como Latini y Mussato, y volvió a surgir en Maquiavelo y Guicciardini en el siglo siguiente. Sin embargo, una vez más, los humanistas de comienzos del *quattrocento* casi no parecen preocuparse por esta posibilidad. Por lo contrario, tienden a glorificar la opulencia así como las actividades de los comerciantes florentinos, cuyos incansables viajes, como nos dice Bruni en su *Oración* de 1428, los han llevado hasta la Gran Bretaña, "que es una isla situada en el océano, casi en los confines del mundo" (p. 4). Además, normalmente suelen subrayar que esta búsqueda incansable del lucro es una positiva bendición para la república. El tratado *De avaricia y lujo,* que escribió Poggio en 1428-1429, contiene una defensa de la idea de que "el dinero es el nervio de la vida en una república, y que quienes aman el dinero son los fundamentos mismos de la propia república" (pp. 12-14; *cf.* Garin, 1965, pp. 43-44). Los mismos sentimientos aparecen con frecuencia en el relato de Palmieri *La vida cívica,* así como en un diálogo sobre *La familia,* producido por Alberti a comienzos del decenio de 1430.[4] Reconocemos que Alberti es más cauteloso y nos re-

cuerda que "nada va en tanto detrimento de nuestra fama y honor como la avaricia" (p. 166). Pero aun él conviene en que la riqueza conduce particularmente a "ganar y conservar la felicidad", y se considera obligado a insistir en que "la riqueza de los ciudadanos privados es sumamente útil" con respecto del bien público, ya que se le puede aplicar "para subvenir a las necesidades de nuestro país", especialmente "cuando la patria se encuentra en estrechuras" (pp. 147-148).

Aunque los humanistas de comienzos del *quattrocento* permanecen inaccesibles a estos temores tradicionales acerca de la conservación de la libertad, siguen subrayando una causa totalmente distinta de peligro que sus predecesores casi no habían reconocido. Sostienen que la principal amenaza a la integridad de la república florentina se halla en el hecho de que sus ciudadanos ya no están dispuestos a luchar por su libertad contra los avances de la tiranía sino que, en cambio, desean poner la defensa de sus libertades en las manos, absolutamente indignas de confianza, de tropas mercenarias.

Como marco de este nuevo temor, debemos considerar las cambiantes condiciones de la vida cívica así como militar en la Florencia del siglo XIV. La creciente complejidad de los asuntos mercantiles hizo cada vez más difícil para la mayoría de los ciudadanos ricos mantenerse a la altura de sus tradicionales obligaciones de servicio militar.[5] Durante la guerra contra Siena, en el decenio de 1260, la ciudad había logrado llevar al campo nada menos que 800 caballeros milicianos perfectamente equipados (Bayley, 1961, p. 8). Pero para la época de la campaña contra Lucca, unos ochenta años después, sus números se habían reducido simplemente a cuarenta (Bayley, 1961, p. 15). Mientras tanto, había una tendencia natural a confiar cada vez más en jinetes mercenarios, más de dos mil de los cuales estaban empleados regularmente por la república a mediados del siglo XIV (Bayley, 1961, p. 15). Sin

embargo, no pasó mucho tiempo antes de que los florentinos descubrieran que tales tropas mercenarias eran capaces de ser tanto una amenaza a la independencia de su ciudad como un medio de defenderla. Una temprana advertencia de este peligro ocurrió en el sitio de Pisa, en 1362. Los soldados mercenarios contratados por Florencia exigieron de pronto doble paga, y cuando se les negó, tres de sus capitanes inmediatamente desertaron, llevándose consigo más de mil combatientes (Bayley, 1961, p. 12). Una defección aún más peligrosa, del mismo tipo, ocurrió al comienzo de la guerra contra Milán en 1424, cuando uno de los principales *condottieri,* Niccolo Piccinino, desertó con todo su ejército, pasándose de Florencia a Milán, y dejando así a la república en estado de virtual desplome (Bayley, 1961, p. 57).

Los humanistas respondieron a esta nueva amenaza de extorsión política produciendo una serie de tiradas cada vez más violentas contra el empleo de tropas mercenarias. Una de las primeras y más elocuentes apareció en el libro de cartas *De asuntos familiares,* que Petrarca empezó a compilar a partir de su correspondencia del decenio de 1350 (Wilkins, 1961, pp. 87-88, 206). Se queja de que "nuestros ejércitos están llenos de ladrones y asaltantes" que "más a menudo hacen presa en sus aliados que en sus enemigos". "Huyen antes que luchar", su porte "es menos marcial que afeminado" y "aunque aman el nombre de la guerra, odian la guerra misma", ya que su único interés es recibir su paga (pp. 151-152). Salutati repite la misma queja en una carta de 1383 acerca de la conducción de los asuntos en Florencia. Lamenta el hecho ignominioso de que la ciudad ya no sea defendida por sus propios ciudadanos, sino que ha caído en manos de hombres "a los que es difícil llamar hombres siquiera", que no tienen ningún interés en la libertad de la república, sino que sólo están ávidos de botín y de continuar con sus "licenciosos crímenes".[6]

Para cuando llegamos a Alberti, discutiendo el asunto una generación después en su *Momo,* vemos que trata el problema con una ironía casi resignada. Momo, que personifica el lado oscuro de la naturaleza humana, es pintado a comienzos de su satánica carrera tratando de sobornar a los militares de la época. Pero pronto queda frustrado: descubre que su corrupción ya es completa (*cf.* Tenenti, 1974).

La solución propuesta por los humanistas de comienzos del *quattrocento* consistió en reanimar el ideal de una ciudadanía armada e independiente, ideal recomendado por Aristóteles en el libro III de la *Política.* Mantienen que Florencia debe ser defendida y gobernada por hombres que estén dispuestos a ofrecer no sólo sus capacidades políticas sino, de ser necesario, sus vidas para mantener la república y su libertad. Encontramos estos valores expresados por Salutati desde el decenio de 1360;[7] pero la declaración más completa de este ideal se debe a Leonardo Bruni, quien constantemente vuelve a él en todas sus obras políticas. Insiste, al final de su *Elogio,* de Florencia, en que cada ciudadano debe estar dispuesto a "llevar armas para la conservación de la libertad" (p. 260). Concluye su tratado de 1422, *Del servicio militar,* atacando "el amor al dinero" como razón para luchar, y diciendo que "el objetivo de un soldado debe ser adquirir gloria, no riqueza" (pp. 387-388). Y ofrece a nuestra admiración muchos ejemplos de ciudadanos destacados que han probado estar dispuestos a arriesgar sus vidas por la seguridad de la ciudad. Empieza su *Vida de Dante* mencionando como especialmente digno de encomio el hecho de que el joven poeta "luchara valientemente por su patria" en "la grande y famosa batalla de Campaldino" (p. 83). Incluye en su *Elogio* el relato de una victoria obtenida por la república contra Volterra en los buenos viejos tiempos de mediados del siglo XIII, y elogia a los ciudadanos por haber "actuado por sí mismos sin ayuda de

auxiliares extranjeros, luchando solos y contendiendo tanto como es posible por la gloria y la dignidad" (p. 255). Y en la *Oración* que escribió en 1428 para el funeral de Nanni Strozzi, general florentino muerto en acción contra los milaneses, uno de los principales objetos de este panegírico —en gran parte derivado de Tucídides— es ilustrar "la gran diferencia que hay entre los soldados extranjeros y los que luchan por el amor de su ciudad" (p. 6). Al describir cómo Strozzi y sus hombres cayeron en una emboscada fatal, subraya cómo los mercenarios que había entre ellos "cedieron al instante, pensando en nada más que en su seguridad". Su perfidia es contrastada tanto como es posible con la valerosa conducta del propio Strozzi. "Dispuesto a anteponer el amor a su patria a su propia seguridad", se lanzó al punto a la batalla, y "durante un rato logró contener los avances del enemigo" antes de ser mortalmente herido (p. 6).

Analizando los peligros que amenazan la libertad política, los humanistas de comienzos del *quattrocento* llegan así a un conjunto de conclusiones que contrastan marcadamente con las de sus predecesores. Sin embargo, si ahora nos dedicamos a considerar su análisis del concepto de la propia libertad política, encontraremos cierto número de sorprendentes similitudes entre sus opiniones y las de los teóricos que ya hemos examinado anteriormente.

Los humanistas empiezan por definir el concepto de libertad de la manera tradicional y bien establecida. Habitualmente emplean el término para denotar independencia y autogobierno: libertad en el sentido de ser libres de toda intervención externa, así como en el sentido de ser libres de tomar parte activa en la administración de su comunidad. Es engañoso de parte de Hans Baron describir esta opinión como parte de "una ideología nueva" que se había "generado" en el curso de "las largas guerras contra la tiranía" en la primera

mitad del siglo XV (Baron, 1966, pp. 28-29, 418-419). El análisis que los humanistas hacen es, en realidad, una extensión de varios temas que como ya hemos visto pueden encontrarse en las negociaciones diplomáticas, crónicas de ciudad y otras formas de propaganda política que se remontan, al menos, a mediados del siglo XIII.[8]

El primer aspecto de esta tradicional definición de "libertad" que adoptan los humanistas es la idea de conservar la integridad de las sobrevivientes ciudades-república contra toda intromisión de los *signori*. Salutati nos ofrece una espléndida proclama de este compromiso en la carta oficial que escribió en 1390 en respuesta a la declaración de guerra de Giangaleazzo. El discurso declara que "ahora tomaremos las armas para la defensa de nuestra propia libertad así como la libertad de otros, a los que habéis gravemente oprimido con el yugo de vuestra tiranía, con la esperanza de que la justicia eterna de la Divina Majestad guardará nuestra libertad y notará la miseria de la Lombardía, no prefiriendo la ambición de un solo mortal a la libertad de tantos pueblos" (col. 817). Durante las guerras siguientes contra Milán, esta imagen de Florencia como guardiana de la independencia política constantemente fue invocada por Salutati y sus seguidores, y especialmente por Leonardo Bruni, una de cuyas principales jactancias en su *Elogio* de Florencia fue que "nuestros ciudadanos se complacen mucho en la libertad de todos los pueblos y son, así, enemigos absolutos de todos los tiranos" (p. 245). Bruni llegó a suplementar esta afirmación recordando las muchas ocasiones en que los florentinos habían estado dispuestos a "desafiar peligros por la seguridad y libertad de otros" (p. 256). Elogia a la república por "salvar al pueblo de Lucca y derrotar a los pisanos" en el siglo anterior, e insiste en que "toda Italia hubiese caído bajo el poder" de Giangaleazzo en la década anterior si Florencia no hubiese "defendido la libertad de Ita-

lia", rechazando su ataque "con la mayor prudencia y fuerza" y así" "liberando toda Italia del peligro de la esclavitud" (pp. 256, 258).

El otro tradicional sentido de "libertad" que los humanistas continúan celebrando es la idea de mantener una constitución libre, según la cual todo ciudadano es capaz de disfrutar de iguales oportunidades de participar activamente en los negocios del gobierno. Bruni a veces se refiere a esto como "la verdadera libertad", y uno de sus más encendidos elogios a la constitución de Florencia es que en realidad sirve para alcanzar este valor. Establece el punto por vez primera en su *Elogio,* arguyendo que la soberanía del Consejo popular de la ciudad asegura que "el pueblo y su libertad lo dominan todo", con el resultado de que "el mantenimiento de la libertad en ningún otro lugar está tan bien asegurado" como en Florencia (pp. 260, 262). Pero su análisis más extenso del ideal aparece en su *Oración* a Strozzi, que empieza con un renovado homenaje a los florentinos y a la excelencia de su gobierno. Nos dice que el mérito supremo de la constitución de Florencia consiste en que hace "igualmente posible para todos tomar parte en los asuntos de la república". Luego, a su vez, nos dice que esto garantiza el que "todo vaya dirigido, en el mayor grado posible, a mantener la libertad y la igualdad de todos sus ciudadanos". Son libres de criticar así como de contener a su propio gobierno, ya que "nadie teme al poder o la capacidad de ningún otro para causarle daño". Y están libres de todo peligro de ser esclavizados por un régimen tiránico, ya que la participación de todos los ciudadanos asegura "que el dominio de la ciudad no pueda caer en manos de uno o de unos cuantos" (p. 3).

El siguiente punto, relacionado con el anterior, en que los humanistas siguen apoyando las ideas de los antiguos *dictatores* acerca del concepto de libertad política está en la prefe-

rencia inequívoca que expresan hacia el republicanismo sobre cualquier otra forma de gobierno. Hans Baron se muestra, una vez más, un tanto engañoso al tratar este tema. Presupone que una entusiasta adherencia a "la idea medieval de monarquía imperial" constituyó una de las "convicciones tradicionales" de los teóricos políticos italianos durante el último periodo anterior al siglo XV (Baron, 1966, pp. 160, 242). Así, se ve llevado a hablar de una completa "brecha" entre estos antecedentes y la "nueva visión" alcanzada por los "humanistas cívicos" de comienzos del *quattrocento,* cuyas "críticas a la monarquía imperial" nos dice que los ponen en marcado contraste "con estos rasgos del siglo anterior".[9] Sin embargo, como hemos visto, el rechazo del Imperio junto con la creencia en que la forma republicana de gobierno es la más apropiada para el *Regnum Italicum* puede encontrarse desde los escritos políticos de Latini durante el decenio de 1260, así como en las crónicas de Mussato, en los comentarios de Bartolo y en el tratado sobre el gobierno de Tolomeo de Lucca, escritos en la primera parte del siglo siguiente. Más preciso sería pensar que los llamados "humanistas cívicos" se basaron en un considerable depósito de sentimiento antimonárquico, y trataron de vindicar una vez más los méritos especiales del republicanismo a comienzos del siglo XV.

El primer "humanista cívico" que lanzó un ataque explícito al valor de la monarquía fue Salutati, quien expidió una carta pública sobre este tema, allá en 1376, complementándola con otra carta en elogio de la libertad republicana en 1392 (II, 386-393; *cf.* Witt, 1969, pp. 452-455). Bruni apoya con entusiasmo la misma posición en su *Oración* a Strozzi, que incluye un ataque explícito a "quienes prefieren una forma monárquica de gobierno". El principal argumento de Bruni es que los reyes no pueden tener esperanzas de ser bien servidos, ya que "los hombres buenos para ellos son mayor motivo de

desconfianza que los hombres malos, siendo la razón que la virtud en cualquiera que no sean ellos mismos siempre constituye una amenaza" (p. 3). Alberti repite el mismo argumento en su diálogo sobre *La familia,* al discutir el asunto de la "buena administración". Insiste en que "en las cortes principescas, los buenos siempre son superados en número por los hipócritas, los aduladores y los envidiosos", con el resultado de que "rara vez es bien recompensada la virtud" por príncipes o reyes (p. 245). La conclusión obvia, como ya lo había declarado Bruni en su *Oración,* es que "la forma popular de gobierno" debe ser tratada como la "única forma legítima", por razón que no sólo "hace posible la verdadera libertad e igualdad ante la ley para todo el cuerpo de ciudadanos" sino que también "permite el florecimiento de las virtudes sin provocar ninguna desconfianza" (p. 3).

Sin embargo, es verdad que en el elogio de la vida política republicana por Bruni hay al menos un elemento original, y que tuvo suma influencia. Se trata de su idea de las supuestas conexiones entre la libertad y la grandeza de las comunidades. El mérito especial de una república, asegura en su *Oración,* es que "la esperanza de ascender a los honores públicos, de hacer una carrera por el propio esfuerzo, es la misma para todos" (p. 3). La importancia de esta igualdad se encuentra en el hecho de que dícese que los hombres se "exaltan y elevan tan pronto como la esperanza de honores se les ofrecen, mientras que caen en la molicie en cuanto se les retira" (pp. 3-4). Esto, a su vez, significa que "en cuanto se ofrece una capacidad de elevarse a los honores y el poder a un pueblo libre", podemos esperar que este factor, más que ningún otro, "tenga el efecto de despertar sus talentos" (p. 4). Así pues, se dice que existe la conexión más cercana posible entre la promoción de un *ethos* competitivo y *engagé* entre los ciudadanos y el mantenimiento de una comunidad robusta y eficien-

te. Esta creencia surge con toda claridad al final de la *Oración* de Bruni, donde observa que "no es de sorprender" que Florencia "sea tan notoria por sus talentos y su industria", ya que "esta esperanza de honor se ofrece en realidad, y estas energías se liberan entre todos los ciudadanos de nuestra ciudad" (p. 4). Poco después la misma idea es expuesta con no menor complacencia por Poggio Bracciolini en una carta dirigida a Filippo Maria Visconti en 1438. Poggio empieza por asegurar al duque que "la posesión de la libertad" junto con la capacidad de todos los ciudadanos "de actuar unidos en una causa", significa que el pueblo de Florencia sea "elevado y excitado" hasta un punto insólito "para dedicarse al cultivo de las virtudes". Y termina arguyendo que por ello ninguna de "las muchas célebres y magníficas ciudades de Italia" ha logrado sobrepasar nunca a Florencia "en talentos o en cultura o en estudios o en prudencia cívica o en buenas costumbres o en virtudes" (pp. 183-184).

Aunque este enfoque de la relación entre libertad y poder es nuevo, claramente surge de dos suposiciones que ya hemos considerado notables en los escritos de los *dictatores* medievales. El primero es la afirmación de que la promoción de una forma saludable y limpia de vida política depende menos de perfeccionar la maquinaria del gobierno que de desarrollar las energías y el espíritu público de los ciudadanos. Ya hemos observado esta creencia en cierto número de libros de consejos a la *podestá,* escritos en el siglo XIII, y aún subyace en una obra como el *Elogio* de Florencia, de Bruni. Cuando Bruni analiza la grandeza de la república, continúa atribuyéndola al hecho de que no ha habido afán de ocio entre sus ciudadanos, que "no han considerado justo llevar una vida de tranquilidad", sino que "continuamente se han esforzado por el bien de la ciudad" oponiéndose a sus enemigos "y dedicándose a apoyar sus libertades tradicionales" (p. 252).

La otra suposición familiar que los humanistas continúan aceptando es que el valor de un ciudadano no debe medirse por lo rancio de su linaje ni por la extensión de su riqueza sino, antes bien, por su capacidad de desarrollar sus talentos, de alcanzar un sentido apropiado de espíritu público y de desplegar así sus energías al servicio de la comunidad. Como sus predecesores, los humanistas resumen este valor en la propuesta de que la virtud constituye la única nobleza verdadera. Acaso la más bella expresión de este concepto aparece en el debate acerca de la nobleza escrito por Buonaccorso da Montemagna (*c.* 1392-1429), joven profesor de derecho en Florencia, que parece haber estado en íntimo contacto con los círculos humanistas de la ciudad (Mitchell, 1938, p. 176; *cf.* Baron, 1966, p. 420). La *Controverisa acerca de la nobleza,* de Buonaccorso, fue completada en 1428, y traducida al inglés unos veinte años después por John Tiptoft, duque de Worcester, por entonces estudiante de latín y griego en Florencia (Mitchell, 1938, p. 177). (Vale la pena citar la versión de Tiptoft, ya que constituye uno de los primeros tratados humanistas que aparecieron en lengua inglesa.) La *Controversia* —o *Declamación,* como Tiptoft prefiere llamarla— adopta la forma de un debate entre dos jóvenes, deseosos ambos de casarse con Lucrecia, hija de un noble romano "lleno de riquezas, honor y amistad" (p. 215). Lucrecia dice a su padre que aceptará al pretendiente que demuestre ser "más noble" (p. 217). Por tanto, cada uno improvisa un discurso elogiando su propia nobleza. El primero, Cornelio, pronuncia una breve oración en que se jacta de la "alta gloria" de sus antepasados famosos y de su propia abundancia de riquezas (pp. 217-221). El otro, Gayo, pronuncia entonces un discurso mucho más extenso e imponente (aunque un tanto afectado) en que ataca la nobleza de Cornelio por basarse "en sangre y riqueza" (p. 226). La verdadera nobleza, replica, "no

se basa en la gloria de otro hombre ni en los pasajeros bienes de la fortuna, sino en la virtud del propio hombre" (p. 226). Repite la afirmación de Dante, de que no procede aquí la posesión de una gran riqueza, ya que "la pobreza honrada no quita ninguna parte de virtud" (p. 232). También conviene con la idea de Dante de que la idea de nobleza como "cosa de herencia" debe ser "una suposición vana", pues un hombre de antiguo linaje sin virtudes propias en realidad debiera ser considerado como especialmente "vergonzoso y abominable" por no haber seguido el ejemplo de sus "dignos antepasados" (pp. 229-231). Así pues, la caracterización final del hombre verdaderamente noble es que debe ser una persona de carácter recto, que pueda afirmar poseer "cierta experiencia en virtud y virilidad" y cuyas realizaciones puede verse que reflejan su propio "esfuerzo y honor" (pp. 232, 234).

Pocos años después, los mismos temas fueron tomados por Poggio Bracciolini en su diálogo *De la nobleza,* después del cual la ecuación de virtud y nobleza llegó a ser lugar común de los humanistas, repetido por Alberti, Landino y Platina y hasta inmortalizado, como recuerdo a los jóvenes de Inglaterra, en el escudo del Trinity College, de Cambridge. El diálogo de Poggio sobre el tema empieza con una notable revisión de las distintas actitudes hacia la nobleza en Italia, Alemania, Francia, Inglaterra y España. Pero después la discusión se convierte en una repetición del ya conocido argumento estoico acerca de la importancia del autodesarrollo individual. La "opinión vulgar" de que la nobleza "consiste en bienes de fortuna" es desdeñada, básicamente sobre el motivo de que esto sería asociar la nobleza con cosas "innobles" (p. 72). Y la creencia convencional —que Bartolo había apoyado parcialmente— de que la posesión de nobleza es esencialmente cuestión de haber nacido en una familia "célebre por sus grandes hazañas" es igualmente desdeñada, con la observa-

ción de que muchos de los más grandes romanos "nacieron en oscuras familias de rústicos, pero después alcanzaron la nobleza por sus propias virtudes y realizaciones" (p. 78). Así, se llega al clímax del diálogo cuando se proclama nuevamente que "la palma de la nobleza debe entregarse sólo a la virtud" (p. 80). El hombre verdaderamente noble es concebido por Buonaccorso como un individualista sumamente activo y ambicioso, hombre que cultiva "la honradez y las aptitudes valiosas", que después dedica a su propia glorificación y al servicio de la comunidad (p. 83).

El punto final en que puede decirse que los humanistas de principios del *quattrocento* se apoyaron en conceptos anteriores acerca de la idea de la libertad política se encuentra en su filosofía histórica, y especialmente en la preferencia que expresan por la libertad de la república romana sobre el despotismo de los últimos años del Imperio. Una vez más, Hans Baron habla aquí un tanto engañosamente cuando asevera repetidas veces que esta "interpretación republicana de la historia romana" constituye uno de los "elementos nuevos en el pensamiento histórico del Renacimiento".[10] Cierto es que semejante interpretación casi no aparece en los escritos de los antiguos *dictatores,* aun cuando aquí Latini constituye una importante excepción a la regla. Sin embargo, ya hemos observado que todos los principales elementos de una visión republicana de la antigua Roma y de su historia pueden encontrarse en los tratados de Remigio, Tolomeo, Bartolo y otros escritores escolásticos de comienzos del siglo XIV. La verdad, un tanto irónica —en vista de su continua denigración de todo pensamiento escolástico— es que cuando Salutati, Bruni y sus seguidores estudian la historia de Roma lo que básicamente están haciendo es ratificar y extender esta interpretación esencialmente escolástica de los hechos.

Donde más claramente aparece esto es en el *Elogio* de Bruni, que corrobora la tesis de Salutati en el sentido de que Florencia originalmente no fue fundada por Julio César, como siempre se había supuesto patrióticamente, sino, antes bien, por los veteranos de Sila en los últimos años de la república (Baron, 1966, p. 63). Como Florencia es tan famosa por sus libertades republicanas, a Bruni le parece obvio que "esta colonia debió de ser establecida en un momento en que la ciudad de Roma más florecía en poder y libertad" (p. 247). Concede que "esta libertad fue socavada, no mucho después del establecimiento de la colonia, por los más atroces crímenes" (p. 245). Pero insiste en que "tan espléndida colonia romana" sólo pudo establecerse cuando "la libertad del pueblo aún no le había sido arrancada por ningún César, Antonio, Tiberio o Nerón" (p. 235). Este elogio a la república romana va acompañado por una activa hostilidad hacia Julio César en que una vez más se repiten las ideas de los predecesores escolásticos de Bruni. César es tratado en el *Elogio* como el gozne en rededor de cuya carrera gira la libertad de la república romana, hasta parar en la tiranía del Imperio. Antes de él llegaron Camilo, Escipión, Marcelo y Catón, todos ellos "hombres sacros y meritorios" (p. 246). Luego llegó el propio César, del que se dice que "sus muchos y graves vicios", que incluyeron "la proscripción de ciudadanos inocentes" superaron "sus muchas y grandes virtudes" (p. 247). Y después de César, el gobierno cayó en manos de un grupo de hombres que "no fueron redimidos de sus vicios por ningunas virtudes" incluso el aborrecible Calígula, "quien deseó que el pueblo romano tuviera una sola cabeza" (pp. 246-247).

El único punto en que puede decirse que Bruni y sus seguidores extendieron el análisis ofrecido por los anteriores teóricos escolásticos se encuentra en la explicación que ofrecen de la grandeza de la república romana y la decadencia del Impe-

rio. Bruni considera la historia de Roma como la más clara prueba de su idea de que un pueblo ha de alcanzar la grandeza mientras tenga libertad para intervenir en el negocio del gobierno, y está condenado a caer en la corrupción en cuanto se deja arrebatar esta libertad. Alude primero al surgimiento y caída de Roma como mejor prueba de su teoría, en su *Elogio* de Florencia, donde observa que "después de que la república fue transferida a las manos de un solo hombre, no pueden encontrarse ya espíritus célebres y talentosos (como dice Tácito)" (p. 247). Pero su principal desarrollo de la tesis aparece al principio de su *Historia del pueblo florentino,* compuesta en su mayor parte entre 1414 y 1420 (Ullman, 1946, p. 218; Wilcox, 1969, pp. 3, 67-98). El libro I consiste en una visión sinóptica de la historia de Italia, desde los orígenes de la república romana hasta las campañas contra Federico II, a mediados del siglo XIII. El principio organizador de este estudio es la idea de que el crecimiento y el desplome de la hegemonía romana deben explicarse básicamente por la realización y pérdida de la libertad política.

Se considera que el progreso triunfante de la república ilustra el hecho de que "cuando se allana el camino a la grandeza, los hombres se levantan con mayor facilidad, mientras que, cuando lo encuentran cerrado, caen en la molicie" (p. 13). Y, a la inversa, nos dice que la corrupción y caída de Roma datan "del momento mismo en que se suprimió la libertad del pueblo, y cayeron bajo el gobierno de los emperadores" (p. 14). Con la llegada del principado "el pueblo rindió su libertad" y "con la pérdida de su libertad se desvaneció su fuerza" (pp. 14, 18). Como en Gibbon, también en estos remotos predecesores humanistas, la decadencia y caída del imperio romano se atribuyen básicamente a los excesos del poder absoluto, que inevitablemente se implantó en cuanto empezó a perderse el "espíritu público" de los ciudadanos.

Hasta aquí hemos examinado las maneras en que los temas de la teoría política prehumanista y escolástica fueron recogidos y desarrollados por los llamados "humanistas cívicos" a comienzos del siglo XV. Ahora hemos de ensanchar nuestras perspectivas y considerar los eslabones que existen entre estos escritores florentinos de principios del *quattrocento* y el vasto movimiento del humanismo que ya había surgido en el siglo XIV.

Ya hemos observado los comienzos, en Arezzo y Padua a principios del *trecento,* de un movimiento literario que adecuadamente puede llamarse "humanista", movimiento arraigado en la enseñanza de la retórica, cada vez más dedicado al estudio y la imitación de la historia, la poesía y la filosofía moral de los clásicos (*cf.* Kristeller, 1956, p. 544). Hemos de notar ahora que, después de la mitad del siglo XIV, este movimiento cobró fuerza y confianza en dos maneras que, a su vez, ejercieron un efecto profundo sobre los humanistas florentinos del temprano periodo del *quattrocento.*

Un avance importante tomó la forma del rápido crecimiento de la simple información acerca del mundo antiguo. Los humanistas empezaron a instituir búsquedas sistemáticas, especialmente en las bibliotecas monásticas, de más escritos de sus autores clásicos predilectos, en particular de nuevos textos de Cicerón, al que consideraban (según la frase de Petrarca), como "el gran genio" de la Antigüedad.[11] Estas búsquedas de tesoros pronto produjeron toda una serie de importantes descubrimientos (Kristeller, 1956, p. 262). Todo el texto de las *Cartas familiares* de Cicerón fue recuperado por Salutati en la biblioteca de la catedral de Milán en 1392 (Baron, 1966, p. 493). Las historias de Tácito y de Tucídides, así como muchas *Vidas* de Plutarco fueron redescubiertas, y

por primera vez en siglos se pusieron al alcance del público (Kristeller, 1961, pp. 14-17). El obispo Landriani descubrió un manuscrito completo del *Orador* de Cicerón, en la biblioteca de Lodi en 1421 (Murphy, 1974, p. 360). Y Poggio Bracciolini realizó toda una serie de espectaculares descubrimientos en los monasterios del norte que visitó mientras asistía al Concilio de Constanza entre 1414 y 1418 (Murphy, 1974, pp. 357-358). Buscando en St. Gallen en 1416, recuperó una versión completa de la retórica de Quintiliano por primera vez en el siglo IX (Clark, 1899, p. 128). Y dos años después, evidentemente en Langres, tropezó con los poemas de Estacio y de Manilio, la filosofía de Lucrecio y varias oraciones de Cicerón, antes consideradas como perdidas (Clark, 1899, pp. 126n., 128).

Sin embargo, el descubrimiento más importante fue que, a consecuencia de haber adquirido tantos textos nuevos y de llegar así a reconocer cuán lejos habían sido escritos originalmente, en —y para— un tipo muy distinto de sociedad, los humanistas gradualmente empezaron a adoptar una nueva actitud hacia el mundo antiguo. Hasta entonces, el estudio de la Antigüedad clásica —con sus altibajos a lo largo de la Edad Media— no había generado ningún sentimiento de radical discontinuidad con la cultura de Grecia y Roma. Un sentido de pertenecer esencialmente a la misma civilización seguía persistiendo, en ninguna parte tan poderoso como en Italia, donde el Código de Justiniano aún estaba jurídicamente en vigor, donde la lengua latina era de uso diario en todas las ocasiones cultas y oficiales, y donde la mayor parte de las ciudades seguían ocupando los sitios de las antiguas aglomeraciones romanas. Como lo ha subrayado Panofsky, el efecto de este continuado sentido de familiaridad fue que, en todos los *rapprochements* con la tradición clásica que ocurrieron a lo largo de toda la Edad Media, nunca encontramos un esfuerzo

por enfocar la cultura del mundo antiguo en su propio marco (Panofsky, 1960, pp. 110-111). En cambio, siempre encontramos lo que Panofsky ha llamado "principio de disyunción": una disyunción entre el empleo de las formas clásicas y la insistencia en que transmitieran mensajes de significado contemporáneo. Panofsky ofrece muchos ejemplos de esta tendencia tomados del periodo romanesco de las artes y la arquitectura, en que los elementos clásicos de la decoración generalmente se aplicaban de manera totalmente ecléctica, mientras que figuras griegas y romanas solían aparecer como "barones" y "damiselas" en paisajes medievales, a menudo entregados a ritos cristianos, e invariablemente ataviados en estilos totalmente anacrónicos (Panofsky, 1960, pp. 85-86, 102). Una visión similar, como hemos notado, afectó también al estudio medieval de la antigua retórica y filosofía. Cuando los *dictatores* del siglo XIII empezaron a apartar su atención de la inculcación de reglas, y pidieron en cambio un estudio de "los mejores autores" tropezaron con los escritos oratorios de Cicerón, con intenso entusiasmo. Pero nunca hicieron un esfuerzo por determinar el sentido que el propio Cicerón tuviera de los estudios y propósitos de la instrucción retórica. Tan sólo metieron sus textos oratorios en el marco existente del tradicional *Ars dictaminis.*

Sin embargo, a finales del *trecento* encontramos una actitud totalmente modificada. Como lo resume Panofsky, "el pasado clásico fue considerado, por primera vez, como totalmente separado del presente" (1960, p. 113). Se alcanzó un nuevo sentido de la distancia histórica, como resultado del cual la civilización de la antigua Roma empezó a aparecer como una cultura totalmente separada, que merecía —que en realidad, requería— ser reconstruida y apreciada, hasta donde fuera posible, en sus propios términos distintivos.

Un sorprendente símbolo de este cambio puede verse en la nueva actitud adoptada hacia los restos físicos de la Roma imperial. Durante la Edad Media, había habido un tráfico de mármol arrancado de los antiguos edificios, parte del cual había llegado hasta la abadía de Westminster y la catedral de Aquisgrán (Weiss, 1969, p. 9). Sin embargo, a comienzos del siglo XV, bajo el apremio de escritores como Flavio Biondo en su *Roma restaurada,* tal vandalismo llegó a parecer casi sacrílego, y la investigación arqueológica y conservación de la ciudad antigua empezaron a emprenderse por vez primera (Robathan, 1970, pp. 203-205, 212-213). Pero el síntoma más importante de la nueva visión fue, desde luego, el desarrollo de un estilo clásico no anacrónico. Esto se logró por primera vez en la escritura y arquitectura de Florencia de comienzos del *quattrocento:* Ghiberti y Donatello empezaron a imitar las formas y técnicas exactas de la estatuaria antigua, mientras que Brunelleschi hizo una peregrinación a Roma para medir la escala precisa y las proporciones de los edificios clásicos, siendo su intención —como lo expresó su biógrafo Antonio Manetti— "renovar y sacar a luz" un estilo verdaderamente romano, y no simplemente romanesco (Panofsky, 1960, pp. 20, 40). Dentro de una generación, una transformación similar había invadido el arte de la pintura: Mantegna empezó a introducir un clasicismo exacto en sus frescos, y los mismos valores pronto fueron adoptados y desarrollados en Florencia por Pollaiuolo, Botticelli y toda una larga sucesión de sus discípulos y seguidores (Panofsky, 1960, pp. 174-176).

El punto decisivo, para los propósitos de nuestro argumento, es que lo mismo puede decirse de la revolución organizada por los humanistas en el estudio de la retórica y la filosofía antiguas en el curso del siglo XIV. El héroe de esta historia es Petrarca. Finalmente, Petrarca logró superar la disyunción entre los fundamentos clásicos del *Ars dictaminis* y los pro-

pósitos prácticos que básicamente estaba destinado a servir. Rechazando todo intento de insertar los escritos de Cicerón en las tradiciones preestablecidas de la instrucción en las artes retóricas, trató de recuperar —con el espíritu genuinamente histórico característico del Renacimiento— lo que el propio Cicerón había considerado como el valor especial de una educación fundada sobre una combinación de retórica y filosofía. El resultado de esta investigación, como lo dice Seigel, fue que "Petrarca transformó la retórica italiana medieval al redescubrir sus raíces y dimensiones clásicas, capacitando así a los retóricos practicantes a convertirse a sí mismos en algo como la imagen ciceroniana".[12]

Ante todo, Petrarca redescubrió el sentido ciceroniano de los objetivos apropiados de la educación. Como Cicerón había afirmado en las *Disputas tusculanas,* el objetivo de la educación no sólo es producir un hombre con cierta gama de capacidades técnicas, y ni siquiera un hombre capaz de alcanzar todas las virtudes y "estados espirituales adecuados". Antes bien, la ambición debe ser cultivar "la virtud única" *(virtus)* que, según se ha descubierto "opaca todas las demás". Cicerón llega a mantener que "de la palabra para varón *(vir)* se deriva la palabra virtud *(virtus)*". Insiste así en que esta cualidad especial de *virtus* es la que debemos buscar por encima de todas y no sólo "si deseamos resultar poseedores de la virtud", sino también "si deseamos ser hombres" (pp. 195, 197). El objetivo fundamental de toda educación debe ser, pues, el desarrollo del *vir virtutis:* el hombre verdaderamente varonil, la persona cuyo carácter puede resumirse simplemente diciendo (como Shakespeare hace decir a Antonio, refiriéndose a Bruto) "Éste es un hombre".[13]

Petrarca también redescubrió el elevado sitio que Cicerón asignó al estudio de la retórica y la filosofía, ayudando a formar al *vir virtutis* u hombre de verdadera virilidad. Este tema

es abordado particularmente en *El orador,* la obra retórica más larga e importante de Cicerón. El verdadero *vir* debe ser, ante todo, un hombre de sabiduría. Así, Cicerón considera que el estudio de la filosofía moral es básico para la preparación de su carácter. Pero también debe ser capaz de dar uso práctico a su sabiduría, relacionando su filosofía con su vida y comportándose como ciudadano y no sólo como hombre sabio. De acuerdo con Cicerón, esto significa que a la retórica debe atribuirse un lugar no menos importante en su educación. Dice que el valor especial del tema es su "poder de mover a los que le escuchan en cualquier dirección en que haya aplicado su peso" (1, p. 45; *cf.* también 1, 23-27). Así pues, nos dice que el papel indispensable que debe desempeñar, uniendo la sabiduría a la elocuencia, es capacitar un conocimiento de la verdad para ser eficazmente comunicado y permitir así a las más saludables doctrinas de los filósofos ejercer su influencia sobre la conducta de los asuntos públicos.

La clave para interpretar el humanismo de Petrarca y de sus sucesores se halla en el hecho de que, en cuanto recuperaron esta perspectiva auténticamente clásica, se convirtieron en fervientes defensores de los mismos ideales ciceronianos. El resultado fue una transformación de las ideas existentes no sólo acerca del objetivo y contenido propios de la educación, sino también de la naturaleza del hombre, el grado de sus capacidades y las metas apropiadas de su vida. Es esta transformación la que en el resto del capítulo trataremos de analizar.

EL CONCEPTO DE *VIRTUS*

El paso primero y fundamental que los humanistas dieron consistió en elucidar la secuencia de sus posiciones subyacentes en el concepto ciceroniano de *virtus:* en primer lugar,

que en realidad es posible que los hombres alcancen el más alto tipo de excelencia; en seguida, que el proceso atinado de la educación es esencial para alcanzar esta meta; y finalmente, que el contenido de semejante educación debe centrarse en el estudio relacionado de la retórica y la filosofía antiguas.

Un efecto inmediato de adoptar esta clásica escala de valores fue que los humanistas llegaron a un sentido positivamente jubiloso del valor de sus propios estudios retóricos. Les pareció entonces indiscutible que retórica y filosofía debían ser consideradas como las disciplinas culturales clave (*cf.* Seigel, 1968, p. 61). Lograron así hacer surgir una doctrina que después resultaría casi embarazosamente longeva: la doctrina de que una educación clásica no sólo constituye la única forma posible de enseñanza para un caballero, sino también la mejor preparación posible para ingresar en la vida pública.

El propio Petrarca presenta este argumento en su tratado *De su propia ignorancia,* defensa de los estudios humanistas, escrita en 1367 en respuesta al desdén de cuatro jóvenes estudiantes de filosofía escolástica, que habían dicho de él que era "buen hombre, pero mal educado" (Wilkins, 1961, p. 210). En su réplica, Petrarca insiste en que no basta aprender "lo que es la virtud" estudiando a Aristóteles. El análisis de Aristóteles bien puede tener "una visión penetrante", pero "su lección carece de las palabras que muerden y encienden". El efecto de esta limitación es que, como no es capaz de apremiar a sus lectores "hacia el amor a la virtud y el odio al vicio". También es incapaz de poner sus teorías en contacto directo con la vida práctica (p. 103). La única manera de superar esta debilidad es estudiar retórica, y especialmente la retórica de Cicerón, de cuyo genio, como confiesa Petrarca, "casi no puedo arrancarme" (p. 85). Sólo cuando hemos aprendido cómo unir la sabiduría con la elocuencia, cómo "marcar y meter

profundamente en el corazón el aguijón más agudo y ardiente del discurso", podemos tener esperanzas de cumplir con la tarea verdaderamente vital de la filosofía: la de argüir de tal manera que nuestros oyentes no sólo queden instruidos en las virtudes sino que se vean incitados a desempeñar actos virtuosos (p. 104). Estas ideas acerca de la unidad de la teoría y la práctica fueron tomadas por todos los humanistas florentinos de principios del siglo XV. Salutati elogia a Petrarca, en una carta escrita en 1374, tanto por subrayar la importancia de la retórica cuanto por "destacarse tan grandemente en elocuencia" (I, 179). Bruni dedica gran parte de su *Diálogo* a afirmar la necesidad de una unión entre filosofía y retórica, y señala a Petrarca y Cicerón como los dos ejemplos más grandes de tal síntesis. Empieza loando a Cicerón como el hombre que "llevó la filosofía de Grecia a Italia y la alimentó con el río de oro de su elocuencia" (p. 54). Y termina con un bello elogio a Petrarca como "el hombre que restauró los *studia humanitis,* en una época en que tales estudios se habían extinguido, y nos señaló el camino para adquirir conocimiento por nosotros mismos" (p. 94).

A la siguiente generación, este convencimiento de la importancia de la elocuencia había llegado a ser artículo de fe, así como característica definitoria de los humanistas. Los elogios que esto les movió a hacer al estudio de la retórica tendieron, en consecuencia, a volverse prodigiosamente ampulosos. Encontramos un buen ejemplo en la *Oración en elogio de la oratoria,* pronunciada por Bartolomeo della Fonte (1446-1513) al comienzo de su curso de retórica en Florencia en noviembre de 1481 (Trinkaus, 1960, pp. 91-94). El dominio de la oratoria, aseguró a su público, es indispensable "en nuestros asuntos internos así como en nuestras actividades públicas" (p. 96). El hombre que sabe unir la sabiduría a la elocuencia tiene a su disposición el poder "de castigar al mal-

vado, de cuidar al bueno, de embellecer su patria y de beneficiar a toda la humanidad" (pp. 96-97). Así, es obvio que "el estudio de la elocuencia" hace surgir "mayores ventajas en los asuntos privados y públicos" que ninguna otra disciplina (p. 95). En suma, hemos de pensar en ella nada menos que como en "señora de toda la especie humana" (p. 99).

Un segundo efecto de recuperar el ideal ciceroniano de *virtus* fue hacer surgir entre los humanistas, el nuevo sentido de que los detalles precisos de la educación de un joven —la cuestión de qué debía aprenderse exactamente, y en qué orden de prioridades— habían de ser tratados como cuestiones de la mayor importancia. Encontramos reflejada esta creencia en el hecho de que, a comienzos del siglo xv, buen número de humanistas empezaron a fundar sus propias escuelas para asegurarse de que se enseñaran debidamente las materias apropiadas. Pionero de este acontecimiento fue Giovanni di Conversino, dos de cuyos discípulos llegaron a ser educadores humanistas de la máxima influencia: Vittorino da Feltre, que estableció una famosa escuela en Mantua en 1423, y Guarino da Verona, quien enseñó en Ferrara durante más de treinta años, hasta su muerte ocurrida en 1460 (Hay, 1961, pp. 154-155). Otra señal del mismo concepto fue el surgimiento, durante este periodo, de un distintivo género nuevo de pensamiento moral y político: género de libros dedicados no tanto a dar consejo directo a *podestás* y príncipes sino, antes bien, a ofrecer guías sobre la mejor forma de educación que debía darse a quienes después se encontrarían ocupando estos importantes cargos. El primer tratado de este tipo fue el manual, breve pero de gran influencia *De los buenos modales,* producido por Pier Paolo Vergerio en 1402 (Baron, 1966, p. 494). La suposición básica del análisis de Vergerio es que si recibimos el tipo adecuado de instrucción "en estudios graves y liberales" temprano en la vida, esto nos da la mejor garantía

de poder "alcanzar y practicar la *virtus* y la sabiduría" en nuestras carreras ulteriores (pp. 96, 102). Por consiguiente, trata con nueva y especial seriedad la cuestión de exactamente qué programa debe seguirse si se trata de garantizar que se produzca debidamente un verdadero *vir virtutis.* Piensa que el conocimiento de la historia debe recibir "el primer lugar"; que la filosofía moral es la "siguiente en importancia"; y que "la tercera rama del estudio" debe ser la retórica, "el estudio formal por el que alcanzamos el arte de la elocuencia" (pp. 106-107). Al cabo de una generación, esto había llegado a convertirse en una creciente lista de guías humanísticas para corregir la educación de príncipes y caballeros. La misma suposición encontramos en el libro de Maffeo Vegio sobre *La educación de los niños,* y en el de Guarino, *El orden correcto de enseñar y aprender,* y, ante todo, en las obras educativas de Eneas Silvio Piccolomini, incluso su importante carta de 1445 al rey de Hungría, sobre la educación de los príncipes, así como su tratado de cinco años después sobre *La educación de los niños* (Garin, 1965, p. 76; Woodward, 1963, p. 180).

Un efecto más de reanimar el ideal del *vir virtutis* fue que condujo a los humanistas a adoptar una respuesta nueva y distintiva a la pregunta perenne de qué da derecho al hombre para considerarse verdaderamente bien educado. Esto les hizo rechazar una dicotomía central en la teoría y la práctica pedagógica de la alta Edad Media. Hasta entonces, generalmente se había supuesto que debían mantenerse dos sistemas distintos de educación: una de ellas apropiada para los caballeros, y la otra para los "clérigos". Esta creencia continuó casi universalmente sostenida en el norte de Europa durante todo el siglo XIV. Todavía la encontramos, por ejemplo, en *Los cuentos de Canterbury,* aun cuando Chaucer, desde luego, estaba escribiendo una generación después de Petrarca. Uno de

los peregrinos descritos en el *Prólogo* es un joven erudito de Oxford, mientras que el otro es un joven caballero. El primero pasa todo el tiempo leyendo la filosofía de Aristóteles, pero el segundo está continuamente preocupado por practicar los ideales de la caballería y aprender las artes de la guerra. Sin embargo, en cuanto enfocamos los escritos educativos de los humanistas de principios del *quattrocento,* vemos que estas distinciones liberadamente se borran. Uno de los primeros tratados que refleja este acontecimiento es el libro de consejos de Vergerio, *De los buenos modales.* Comienza con una dedicatoria a Umbertino de Ferrara, en que hace al joven *signore* los mayores elogios porque "tenéis ante vos la alternativa de prepararos en las armas o en las letras" y "para vuestro gran crédito, decidisteis ser experto en ambas" (pp. 103-104). El ideal que hoy se mostraba para imitación de todos es el del llamado '"hombre renacentista", el que aspira nada menos que a la excelencia universal. Ya no se le permite pensar en sí mismo como especialista, sea en las artes del gobierno, sea en la cultura o en la guerra. Sólo puede considerar completa su educación cuando es posible decir que él —como Ofelia dijo de Hamlet— que ha logrado combinar "la penetración del cortesano, la lengua del letrado, la espada del guerrero".[14]

Pero la consecuencia más importante, con mucho, de adoptar el ideal del *Uomo universale* fue que movió a los humanistas a rechazar todo el cuadro agustiniano de la naturaleza humana. San Agustín había dicho explícitamente en *La ciudad de Dios* que la idea de buscar la *virtus* o excelencia humana total se basaba en un concepto presuntuoso y erróneo de lo que el hombre podía alcanzar por sus propios esfuerzos. Él mismo arguyó que aun si un gobernante moral lograba gobernar virtuosamente, tal triunfo nunca podría atribuirse a sus poderes, sino "tan sólo a la gracia de Dios". Más aún, tuvo cuidado de añadir que aunque Dios "ha acordado la virtud" a

tal gobernante en respuesta a sus plegarias, es seguro que "estará lejos de la perfección en su justicia" debido a su naturaleza, fundamentalmente corrompida (vol. II, p. 245).

Un efecto de este argumento, que ejerció inmensa influencia, fue que en todas las discusiones ortodoxas acerca de la naturaleza y las capacidades del hombre durante toda la Edad Media, dejó de mencionarse la posibilidad de aspirar a alcanzar la *virtus,* y la representación del concepto está totalmente ausente del arte medieval (según nos asegura Panofsky) (Panofsky, 1960, p. 177). Desde luego, se acepta que un hombre de disposiciones santas puede alcanzar cierto número de virtudes individuales, y por tanto de evitar la mayoría de las formas más crasas de vicio. Sin embargo, siempre se supone, de acuerdo con las enseñanzas de san Pablo en *Corintios,* que la *virtus generalis* sólo es posesión de Dios y sólo se ha personificado en Cristo.[15] Toda sugestión de que pudiese estar abierto a los hombres imitar tan preminente excelencia queda automáticamente descartada, como lo argüiría Inocencio III en su célebre tratado *De la miseria del hombre,* por "la condición pecaminosa de la existencia humana" (p. 31).

Estos valores son deliberadamente invertidos por Petrarca y sus seguidores. Sin embargo, hemos de tener cuidado de no confundir este retorno a una visión clásica de una naturaleza humana con un regreso al paganismo, confusión de que a menudo se ha culpado al célebre escrito de Burckhardt sobre "la recuperación de la Antigüedad" en su *Civilización del Renacimiento.* No hay la menor duda de que Petrarca fue un escritor fervientemente cristiano y que legó a los humanistas de principios del *quattrocento* una visión esencialmente cristiana de cómo debía analizarse el concepto clave de *virtus.* Esto puede verse muy claramente en su tratado *De su propia ignorancia.* Supone allí que el alcanzar la *virtus* es, esencialmente, cuestión de adquirir todas las virtudes individuales, y sostie-

ne que éstas deben incluir no sólo las virtudes cardinales elogiadas por los moralistas de la Antigüedad, sino también la virtud fundamental de la fe cristiana. Vuelve a insistir en que "las dos cosas sin las cuales no puede haber felicidad" son "fe e inmortalidad", y resume su concepto equiparando la sabiduría con la piedad (pp. 65, 75). Las mismas suposiciones son repetidas por todos los humanistas de comienzos del *quattrocento.* Acaso el más claro de los muchos escritos que desarrollan una visión similar de la *virtus* es el de Alberti, en su segundo diálogo sobre *La familia.* Su estudio empieza con una advertencia del padre de uno de los jóvenes que participan en el debate: "Recuerda que el tiempo que no pasas adquiriendo la *virtù* es tiempo perdido" (p. 137). Procede entonces el análisis de lo que significa alcanzar la *virtù,* mediante una enumeración de todas las virtudes individuales que es necesario cultivar para llevar una vida social perfecta.

Ante todo necesitamos las virtudes "que mantienen unidos a los hombres en la sociedad humana", las mayores de las cuales son "justicia, equidad, liberalidad y amor". En seguida necesitamos otra hilera de virtudes para sostenernos contra las adversidades de la vida, que incluyen "firmeza, estabilidad, constancia, fuerza y desdén de las cosas transitorias" (p. 141). Hasta aquí, puede decirse que el análisis es esencialmente aristotélico, pues evidentemente está arraigado en la creencia de que las cuatro virtudes cardinales son la justicia, la prudencia, la templanza y la fortaleza. Sin embargo, sólo se le completa con la adición de dos afirmaciones más, que reflejan, ambas, una escala de valores inequívocamente cristiana. La primera es que nunca debemos felicitarnos por haber adquirido alguna de estas "grandes y excelentes virtudes", pues debemos reconocer que esta capacidad ha sido "instilada en nuestras almas" por Dios (p. 140). La otra es que, en consecuencia, no puede decirse de nadie que está llevando

una vida verdaderamente virtuosa a menos que sus "hechos excelentes" sean desempeñados no sólo con "varonil firmeza" sino también con "un amor a la justicia" y un deseo constante de encomendarse a su Creador (p. 142).

A pesar de todo, erróneo sería concluir que Petrarca y sus discípulos no eran más que moralistas cristianos ortodoxos. Aunque acomodaron sus explicaciones del *vir virtutis* a un marco cristiano, no cabe duda de que su restauración de este ideal clásico les hizo rechazar agudamente las prevalecientes suposiciones agustinianas acerca de la naturaleza del hombre caído. La fuerza de este rechazo ya puede verse desde 1337, cuando Petrarca empezó a escribir la primera versión de su tratado *De hombres célebres* (Wilkins, 1959, p. 183). No prestó ninguna atención al habitual panteón medieval de hombres dignos y santos. Todos sus héroes proceden del mundo antiguo, y la razón que ofrece para escogerlos, casi en todos los casos, es que de ellos se dice que lograron alcanzar la verdadera *virtus.* Hay una vida de Camilo, en que se le elogia por su "rígida *virtus*"; una vida de Marcelo en que se habla de la "*virtus* mediante la cual ganó la gloria"; y una extensa vida de Escipión, que toca uno de los temas predilectos de los humanistas: la idea de que el simple vigor y "furia" de un bárbaro como Aníbal nunca podrá enfrentarse al tipo de *virtus* que Escipión mostró en su última y abrumadora campaña contra Cartago (pp. 31, 133, 158). La suposición básica en todas estas vidas es que se puede alcanzar la verdadera *virtus,* y que cualquier hombre digno de esta palabra debe esforzarse ante todo por alcanzarla.

Esta visión antiagustiniana de la naturaleza y las capacidades del hombre recurre aún más marcadamente entre los humanistas de Florencia de principios del *quattrocento.* Empiezan insistiendo en que los hombres tienen, de hecho, capacidad para alcanzar la excelencia suprema. Es en este punto

donde, subrayando tal compromiso, inventan uno de los géneros más característicos del pensamiento moral renacentista: el género dedicado a cantar "la excelencia y dignidad del hombre". El ejemplo más célebre es, desde luego, la oración, sobre este tema, compuesta por Pico della Mirandola en 1484 (p. 217). Sin embargo, treinta años antes, Giannozzo Manetti ya había producido un tratado similar en forma de rechazo, punto por punto, a la visión profundamente pesimista de Inocencio III, expresada en *La miseria del hombre* (Trinkaus, 1970, p. 177). La réplica de Manetti, inmensamente confiada, termina con una nota que después sonaría repetidas veces por la Italia renacentista: una nota de confianza casi estridente en la "inconmensurable dignidad y excelencia" del hombre y en "los extraordinarios talentos y raros privilegios" de su naturaleza (pp. 102-103).

La siguiente afirmación que subrayan los escritores florentinos es que, siendo los hombres capaces de alcanzar tal excelencia, tienen el deber de hacer que la búsqueda de la *virtus* sea el principal objeto de sus vidas. Salutati anuncia este compromiso desde 1369, asegurando a un correspondiente en aquel año que "otros pueden glorificar la riqueza, las dignidades y el poder", pero "yo siempre reservo mi admiración a la *virtus* misma" (I, 79). Manetti aborda el mismo tema en su tratado sobre *La dignidad del hombre,* aludiendo la idea ciceroniana de una conexión entre el verdadero *vir* y la búsqueda de la *virtus,* y terminando con este consejo. "Que tu principal objetivo sea la *virtus*" (p. 102). Y Alberti resume la visión subyacente en estas demandas cuando concluye su primer diálogo de *La familia* proclamando que la *virtus* misma "no es más que la naturaleza perfecta y bien desarrollada" (p. 80).

Por último, los humanistas convierten esta visión de las capacidades del hombre en un llamado urgente al patriotismo.

Habiendo llegado a considerar la república romana como el más grande depósito de *virtus* en la historia universal, lamentan el hecho de que el moderno *Regnum Italicum* haya caído tan deplorablemente de sus prístinas alturas, y llaman a sus conciudadanos a restaurar las antiguas glorias de su patria. Esta demanda —a menudo expresada como una esperanza— ya es central en el análisis de la *virtus* hecho por Petrarca, hermosamente expresado en su famosa *canzone* "Mi Italia", que incluye esta estrofa:

> Virtud contra furor
> las armas tomará; y será breve el combatir,
> que el antiguo valor
> en los itálicos corazones aún no ha muerto.

Salutati adopta el mismo grito de batalla en una carta abierta de 1377, dirigida al pueblo de Roma, en que le pide "recordar la antigua *virtus*" y resistir a los intentos tiránicos del papado por "causar la desolación de Italia".[16] Y Bruni, en su *Elogio* conviene en que la antigua Roma mostró "más ejemplos de *virtus*" que "todas las demás repúblicas de la época", y pasa a expresar la esperanza de que parte de este espíritu haya renacido en Florencia, a la que elogia "no sólo por su esplendor y su nobleza", sino "también por su *virtus* y las cosas que ha logrado" (pp. 244, 251).

LOS PODERES DEL *VIR VIRTUTIS*

Aseverar que los hombres son capaces de alcanzar la mayor excelencia es implicar que deben ser aptos para superar todo obstáculo puesto en el camino de tal meta. Los humanistas reconocen de buena gana que su visión de la naturaleza humana les hace apoyar un análisis muy optimista de la libertad y las facultades del hombre, y por consiguiente pasan a ofrecer un exaltante concepto del *vir virtutis* como fuerza so-

cial creadora, capaz de formar su propio destino y de remodelar su mundo social de acuerdo con sus deseos.

Empiezan a remitirse a la creencia clásica de que la mejor manera de considerar la situación del hombre es como una lucha entre su voluntad y los caprichos de la fortuna. Los romanos habían rendido culto a la diosa Fortuna como hija del propio Júpiter (Patch, 1922, p. 133). Siempre le atribuyeron gran poder sobre los asuntos humanos, retratándola con una rueda en que los destinos de los hombres giran a su capricho. Sin embargo, insistieron en que su predominio no es inexorable, pues siempre será posible cortejarla y aun dominarla para un hombre de verdadera *virtus.* Fue esta oposición clásica entre *virtus* y *fortuna* —con la creencia concomitante en que la fortuna favorece a los valientes— la que resucitaron los moralistas del Renacimiento. Una de las versiones más brillantes de esta visión de la vida que llegaron a adoptar nos la ha ofrecido Burckhardt al analizar el carácter de Alberti en la *Civilización del Renacimiento* (Burckhardt, 1960, p. 87). Nacido en el deshonor de la ilegitimidad, los límites de la pobreza, la indignidad del exilio y la amenaza de una mala salud, Alberti consideró todos estos golpes de la fortuna tan sólo como otros tantos retos, determinando superarlos uno tras otro. El resultado fue que, por su gran *virtus,* logró rechazar totalmente los ataques de la Fortuna, arrebatándole de la mano el más alto premio de fama y gloria inmortal.

La recuperación de esta dramatización clásica de la condición humana representa, nuevamente, una separación casi pelagiana de las suposiciones prevalecientes del cristianismo agustiniano. El definitivo ataque de san Agustín al politeísmo romano, en el libro IV de *La ciudad de Dios* en realidad había enfocado (después de discutir de Júpiter y de las deidades menores) las dos diosas gemelas de la Virtus y la Fortuna (vol. II, pp. 65, 71). Encontró dos errores cardinales subya-

centes en la transformación de estas fuerzas en objetos de culto. Uno era el hecho de que la deificación de la fortuna exigía negar el poder benéfico de la providencia de Dios. San Agustín insiste una y otra vez, en su réplica, en que es por la "divina providencia" por lo que "se ponen en pie los reinos humanos", proceso que nunca puede ocurrir "bruscamente o al azar", ya que es Dios mismo, y no "la Fortuna, diosa de la suerte", cuya voluntad participa (II, pp. 125, 135). Afirma que el otro error se encuentra en no saber apreciar que, como todo el mundo en realidad es gobernado inexorablemente por la providencia de Dios, no es posible siquiera labrarse el propio destino a la manera supuesta por la idea clásica de un combate entre *fortuna* y *virtus.* La verdad es que si los hombres resultan capaces de alcanzar la grandeza ello es sólo porque Dios lo ha querido: el poder en cuestión "no es una diosa, sino un don de Dios" (II, p. 71).

Estas dos afirmaciones estaban destinadas a llegar a ser suposiciones omnipresentes en el pensamiento político y moral de la Edad Media (Pocock, 1975, pp. 39-43). Todavía en el siglo XIV, las encontramos inequívocamente apoyadas por los *dictatores* florentinos, y aun por Dante en sus obras políticas. Cuando Latini habla de "los bienes de la fortuna" en sus *Libros del tesoro,* insiste en equiparar fortuna y providencia, rechazando la afirmación clásica de que "la fortuna es ciega" por el motivo de que "antes debemos creer lo que dicen los hombres sabios, que es Dios por quien los poderosos caen y los humildes son ensalzados" (p. 279). Cuando Dante en su *Monarquía* habla de los medios por los que los romanos "se adueñaron del mundo" insiste en que la providencia de Dios y no la voluntad de los hombres fue el determinante fundamental de los acontecimientos. La creencia en que los romanos "debieron su supremacía simplemente a la fuerza armada" queda estigmatizada como "visión superficial", ya que no

reconoce "las marcas convincentes de la divina providencia" que se hallan tras su elevación (p. 29). Y cuando, después, analiza el poder de la fortuna, en el séptimo Canto del *Infierno,* aún sostiene la misma idea esencialmente boeciana de la Fortuna como instrumento divino, "ministro y guía general" ordenado por Dios para disponer de "los bienes del mundo" (p. 73).

Sin embargo, cuando llegamos a Petrarca y sus sucesores, encontramos un intento deliberado por reconstruir la imagen clásica de la situación del hombre que Agustín había tratado de anular. Ante todo, los humanistas vuelven a afirmar que, aun cuando la capacidad de acción del hombre es limitada, el factor decisivo en acción no es más que el poder caprichoso de la fortuna, no la fuerza inexorable de la providencia. Quizá Alberti nos ofrezca la mejor prueba de este decisivo cambio conceptual. Cuando en sus *Tres diálogos* habla de los terribles poderes de la Fortuna, se dirige a ella como "la diosa suprema", afirmando que sólo ella "envía los dioses al cielo", y "se vale de sus lacayos, si así lo desea, para deponerlos" (p. 33). Y cuando analiza el papel de la Fortuna en su diálogo sobre *La familia,* una vez más la pinta como la principal fuerza que guía e interrumpe los asuntos humanos. No sólo reconoce, hasta donde "sabemos por experiencia" que la Fortuna afecta nuestras vidas; también describe sus poderes omnímodos en la misma figura de dicción después hecha célebre por Maquiavelo en *El príncipe,* hablando de "las olas de los tiempos y la marejada impetuosa de la fortuna" como principales obstáculos a nuestra felicidad (pp. 106, 143).

Este sentido de la caprichosa tiranía de la fortuna a menudo produjo en los humanistas cierto pesimismo extremo. Encontramos este tono, ante todo, en Poggio, especialmente hacia el fin de su vida, cuando hasta escribió un tratado con el título de *La miseria de la condición humana,* lamentando "la

licencia y el poder de la fortuna sobre los asuntos humanos" (p. 89; *cf.* Trinkaus, 1940, pp. 84-92). Pero el efecto principal de volver a este cuadro clásico de la situación humana consistió en generar entre los humanistas un nuevo y emocionante sentido de la capacidad del hombre para luchar contra la marea de la fortuna, de canalizar y someter su poder y de esta manera llegar a ser, al menos hasta cierto grado, amo de su propio destino.

Un importante reflejo de este optimismo puede verse en el nuevo y sorprendente énfasis que los humanistas empezaron a hacer en el concepto del libre albedrío. Esto surge con la mayor claridad en sus tratados sobre la dignidad del hombre. Hasta entonces, la mayoría de los estudios de la excelencia del hombre y su lugar único en el universo solían concentrarse en el hecho de que es poseedor de un alma inmortal. Los comienzos de una nueva actitud pueden discernirse, en primer lugar, en el relato de Petrarca sobre *Los remedios de los dos tipos de fortun*a (Trinkaus, 1970, pp. 179, 190-193). Después de ello los humanistas modifican cada vez más sus argumentos hacia una aceptación de la idea de Petrarca en el sentido de que entre toda la creación, sólo del hombre puede decirse que tiene capacidad de gobernar su propio destino. Una de las principales razones que Manetti ofrece para elogiar la dignidad del hombre es su capacidad de moldear su propio destino por "las muchas operaciones de su inteligencia y voluntad" (p. 193). Y uno de los temas centrales de la *Oración sobre la dignidad del hombre,* de Pico della Mirandola, es la idea de los poderes libres y creadores del individuo. Pico empieza imaginando que cuando Dios creó al hombre, se dirigió a él y le explicó su posición única en el universo. Según dice, Dios le reveló que todos los demás seres están "limitados y constreñidos dentro de los límites de las leyes prescritas por Nos". Sólo el hombre no es "constreñido por ningunos lími-

tes" y está dotado de su "propio libre albedrío". Y la razón que Dios ofrece para haber colocado así a la humanidad "en el centro del mundo" es su deseo de que los hombres sean capaces, "con la libertad de elección", de crear y moldear sus propios caracteres (p. 225).

El mismo compromiso se refleja en la confianza con que los humanistas empiezan a negar que todo en el mundo ha sido providencialmente ordenado. Esto pronto se hace evidente en su enfoque a la historiografía, como recientemente lo ha observado Green en su estudio de los cronistas florentinos del siglo XIV. La idea de equiparar la Fortuna con la Providencia y tratarla como una fuerza similar a una ley —que aun encontramos en Compagni— empieza a ceder ante un sentido de que la Fortuna equivale poco más que a la oportunidad, y a un sentido correspondiente de que la responsabilidad y la elección humana desempeñan en el flujo de los acontecimientos un papel mucho mayor del que habían supuesto los historiadores anteriores.[17] Poco después, la misma visión empieza a aparecer en buen número de análisis humanistas de las creencias religiosas. Un poderoso sentido de la libertad del hombre claramente subyace en el devastador ataque de Pico a la supuesta ciencia de la astrología, y es totalmente explícito en una obra como el diálogo de Alberti *De la religión,* en que la idea de que "el destino o sino" constituye "la causa de nuestros pesares" es firmemente rechazada por motivo de que "los hombres son la causa de sus propias aflicciones" (pp. 29-30: *cf.* Garin, 1965, pp. 108, 111).

Los humanistas resumen todas estas suposiciones en forma de una doctrina que Garin ha caracterizado como "el motivo típico del Renacimiento": la afirmación de que siempre está abierta a los hombres la posibilidad de ejercer su *virtus* de tal manera que superen el poder de la Fortuna (Garin, 1965, p. 61; *cf.* Kristeller, 1965, pp. 59-60). Una de las afirma-

ciones más bellas de este tema central aparece en el prefacio a los diálogos de Alberti sobre *La familia.* Empieza planteando la pregunta de por qué tantas familias antiguas "que en un tiempo fueron felicísimas y renombradas hoy están extintas". Mucha gente, anota, cree que esto se debe al poder de la Fortuna, "con su inconstancia y sus caprichos". Imaginan que es capaz de tomar "numerosas familias de hombres virtuosos", que están "adornadas con gran dignidad, fama, reputación, autoridad y refinamiento" y arrojarlas "a la pobreza, soledad y miseria" (p. 27). Sin embargo, su propio concepto es que tales explicaciones a menudo "vilipendian a la Fortuna injustamente" (p. 28). Insiste en la visión típicamente humanista y mucho más heroica de que "casi siempre los propios hombres son responsables de todo bien o mal que les ocurra" (p. 28). Concluye, así, que sólo cuando las grandes familias han perdido su *virtus* la Fortuna muestra ser capaz de conquistarlas. La moraleja es que mientras conservemos nuestra "*virtù* viril" siempre será posible, "aunque la envidiosa Fortuna se oponga", seguir alcanzando "el más alto pináculo de gloria" y realizando "los hechos más grandes y más sublimes" (p. 32).

Esta insistencia en los poderes creadores del hombre llegó a ser una de las doctrinas de mayor influencia y más características del humanismo renacentista. Ante todo, ayudó a fomentar un nuevo interés en la personalidad individual. Llegó a parecer posible que el hombre empleara su libertad para ser arquitecto y explorador de su propio carácter. Esto, a su vez, ayuda a explicar la creciente complejidad psicológica de gran parte de la literatura del siglo XVI, así como la pasión por la introspección que después movería a Montaigne a dedicar todas sus energías creadoras a la investigación de su propia naturaleza. La misma visión también ayudó a popularizar un nuevo concepto de la relación del hombre con su medio. También empezó a ganar terreno la idea de que el hombre era

capaz de emplear sus poderes para causar una transformación del mundo físico. A cierto nivel, esto hizo surgir el dramático concepto del *magus,* el mago benéfico que emplea sus artes ocultas para descubrir los secretos de la naturaleza. Esta figura fáustica es el verdadero héroe de la *Oración sobre la dignidad del hombre,* de Pico, en que lo saluda como verdadero filósofo y le pide efectuar "los milagros ocultos en nichos del mundo, en las profundidades de la naturaleza y en los depósitos y misterios de Dios" (p. 249). A un nivel más prosaico, el mismo hincapié en los poderes creadores naturales del hombre hizo surgir la doctrina del significado moral del trabajo, que llegaría a tener no menos influencia. Estamos acostumbrados a pensar en esto como en un legado puritano, pero puede decirse que parte de la atracción de la glorificación puritana del trabajo a finales del siglo XVI surgió del hecho de que resonaba con una doctrina similar propagada por los humanistas del Renacimiento más de un siglo antes. Manetti ya supone que la dignidad especial del hombre está íntimamente relacionada con su capacidad de trabajo. Declara que "sin actividad no hay placer" y añade que "así como cierto esfuerzo se requiere en toda actividad, no es menos seguro que encontramos placer igual o aún mayor que el propio esfuerzo en cualquiera de nuestras búsquedas" (p. 95). El mismo evangelio predica aún más fervientemente Alberti en sus diálogos sobre *La familia.* Nos instruye a "aborrecer el ocio y la pereza" y nos asegura que nunca podremos "alcanzar honores y dignidad" sin "el estudio amoroso de las artes excelentes, sin trabajo asiduo, sin esfuerzo en tareas difíciles y varoniles" (p. 138). Como en Manetti, el elogio a los poderes del hombre culmina en un reconocible credo puritano: por una parte se nos advierte que "no hay nada que cause tanto deshonor o infamia como la ociosidad"; por otra parte se nos recuerda que "el hombre no nació para tenderse y degenerar en la pereza,

sino para levantarse y actuar" (pp. 138, 139; *cf.* Garin, 1965, pp. 43-44).

Habiendo argüido que es posible aspirar a la mayor excelencia, los humanistas concluyen su elucidación del *vir virtutis* explicando por qué es apropiado que los hombres dediquen su vida a alcanzar esta meta. Esto les lleva a describir los tipos de recompensa que un hombre de verdadera *virtus* puede esperar recibir del pleno ejercicio de sus capacidades más nobles. Es una medida notable del grado en que los hombres de entonces sentían que estaban en posesión de cualidades divinas el que los humanistas expresen este sentido de lo que se debe a un *vir virtutis* precisamente en el mismo lenguaje empleado después en la Versión Autorizada de la Biblia para describir lo que se debe a Dios: en cada caso lo que se debe a tan insuperable excelencia, se nos dice, es el homenaje del honor, la gloria y la fama.

Una vez más, esta perspectiva incluyó un ataque directo a las suposiciones del cristianismo agustiniano (Lida de Malkiel, 1968, p. 89). San Agustín había declarado categóricamente en *La ciudad de Dios* que "el amor al elogio es un vicio", que la búsqueda de honores es "una noción pestilente" y que "no hay verdadera virtud donde la virtud está subordinada a la gloria humana" (vol. II, pp. 207, 209, 243). La razón que se nos da de estos juicios es que tan mundana escala de valores invierte las prioridades dignas de la vida cristiana. "Si la pasión por la gloria es más fuerte en el corazón que el temor o el amor a Dios", esto inevitablemente hace de ella un "enemigo de la fe piadosa". La única salvación está en asegurar que "la pasión por la gloria sea sobrepasada por el amor a la justicia" (II, p. 211).

Esta advertencia contra la mundanidad volvió a ser una de las voces más poderosas en el pensamiento moral cristiano posterior. Por ejemplo, si analizamos la *Miseria del hombre,*

de Inocencio III, encontramos la más enérgica denuncia posible de la figura del "hombre ambicioso", el hombre que "pretende violentamente alcanzar honores" por su "vanidad desenfrenada" y "deseo morboso de dominar" (p. 49). Y aun en tratados posteriores, como el *Gobierno de los príncipes,* de Tomás de Aquino, encontramos esencialmente la misma escala de valores. Santo Tomás considera un grave error pensar en "honor y gloria mundanos" como "recompensa suficiente para quienes ocupan puestos reales" (p. 241). Citando el ataque de san Agustín a la búsqueda de "honor mundano y pasajero" insiste en que los buenos gobernantes "deben desempeñar sus deberes no por un afán de vana gloria, sino por amor a la bienaventuranza eterna" (pp. 243-244).

Una vez más, los escritos morales y políticos de Petrarca y sus sucesores ofrecen un punto de vista absolutamente contrastante. Sin embargo, como en el estudio de la *virtus,* es importante no confundir su perspectiva clásica con una cosmovisión puramente pagana. Siguen insistiendo en la doctrina cristiana fundamental de que deben evitarse los vicios simplemente porque son malos, y buscarse las virtudes por la simple razón de que son buenas en sí mismas. Como insiste Alberti en *La familia,* hemos de aprender a descartar los "feos subterfugios" por ser "impropios de un hombre" y seguir el sendero de la virtud simplemente porque "tiene su propia gran recompensa" y por tanto "se hace elogiar por sí misma" (pp. 41-301).

Sin embargo, estas cláusulas condicionantes, en el sentido de que la virtud constituye su propia recompensa, no son en realidad más que gazmoñerías. No hacen nada por impedir el desarrollo de la vigorosa fe humanista en que el objeto apropiado para un hombre de *virtus* y la razón fundamental para dedicarse a una vida de la mayor excelencia es la esperanza de adquirir mayor honor, gloria y fama en el mundo. Uno de

los momentos más formativos en la historia de esta idea ocurrió en 1341, año en que Petrarca finalmente logró su vieja ambición de ser coronado como "gran poeta e historiador", en Roma (Wilkins, 1943, pp. 155, 158-159, 171). Su respuesta, habiendo recibido la corona de laurel, tomó la forma de un discurso sobre la vocación del poeta, en el cual declaró que la suprema aspiración para un hombre de letras debe consistir en hacerse "digno de gloria" y ganar así "inmortalidad para su nombre" (Wilkins, 1943, p. 174). Durante esta generación, tal actitud se desarrolló en manos de los seguidores de Petrarca hasta ser una ideología completa que conectaba la naturaleza del hombre, los objetivos de la educación y las metas apropiadas de la vida humana. Uno de los mejores resúmenes de esta visión puede encontrarse, asimismo, en las páginas de los diálogos de Alberti sobre *La familia.* Alberti empieza suponiendo que "la Naturaleza ha instalado un gran deseo de fama y gloria en todo el que no sea completamente apático y pobre de espíritu" (p. 84). Esto le lleva a argüir que la principal meta de la educación debe consistir en guiar a los jóvenes por los caminos del honor y la gloria, haciéndoles seguir "el camino de la verdad y del honor" y mostrándoles que éste es también "el camino de la gloria y de la fama" (pp. 40-81). Por supuesto, nos dice que el valor de esta preparación consiste en que produce al hombre completamente viril, el verdadero *vir virtutis* que finalmente llega a apreciar "la belleza del honor, los deleites de la fama y la divinidad de la gloria" por encima de todo lo demás en la vida (p. 202).

La arrogante figura del caballero renacentista siguió manteniéndose como un ideal, pese al escepticismo de Maquiavelo al menos hasta finales del siglo XVI (*cf.* Bryson, 1935, pp. 1-14). Y desde entonces han permanecido intactas ciertas suposiciones acerca de su educación. En el siglo XX, aún se dice que los estudiantes universitarios aspiran a los "honores", y al

término de su curso son característicamente recompensados con la gloria, recibiendo títulos *cum laude* o aun *summa cum laude*. Sin embargo, aparte de tan antiguas sobrevivencias, la ideología que rodeaba al *vir virtutis* en gran parte desapareció, al menos en la Europa del Norte, a mediados del siglo XVII. Con su puntilloso código de honor y su continuo afán de gloria, el típico héroe del Renacimiento empezó a parecer un tanto cómico en su caprichoso desdén del natural instinto de conservación, instinto enérgicamente defendido por Falstaff en su célebre denuncia del "honor" por lanzar a los hombres a la batalla sin mostrarles cómo "quitar el dolor de una herida".[18] Después de esta desenvuelta burla de la idea central, no pasó mucho tiempo sin que toda la estructura de suposiciones acerca de la virtud, el honor y la gloria empezara a tambalearse, socavada por la irónica incredulidad de La Rochefoucauld y por la teoría rival de Hobbes acerca de la universalidad del interés egoísta (*cf.* Hirschman, 1977, esp. pp. 9-12).

LOS HUMANISTAS Y EL RENACIMIENTO

Hemos considerado hasta qué grado el florecimiento de la teoría social y política en la Florencia de comienzos del *quattrocento* puede considerarse como brote de dos tradiciones intelectuales anteriores: la de los *dictatores* medievales y la de los humanistas petrarquescos de finales del siglo XIV. Sin embargo, esto no es decir que los escritos de los humanistas del Renacimiento puedan explicarse sencillamente tratándolos como continuación y desarrollo de estas corrientes de pensamiento anteriores. Esto es importante, pues la sugestión de que puede seguirse una recta línea de descendencia desde los *dictatores* hasta los humanistas a veces parece subyacer en el

importante estudio hecho por Kristeller sobre la evolución de la cultura renacentista. Por ejemplo, habla de la "continuidad de pensamiento que conecta la Edad Media con el Renacimiento", y declara que el periodo del "Renacimiento" debe ser considerado, en gran medida, como "continuación directa de la Edad Media" (Kristeller, 1956, pp. 38, 359; *cf.* Seigel, 1966, p. 43).

El enfoque de Kristeller ha demostrado, desde luego, ser sumamente fructífero. Nos impide aceptar el cuadro tradicional pero engañoso del Renacimiento como periodo de súbito y explosivo cambio cultural (*cf.* Ferguson, 1948, pp. 195-252). Éste sigue siendo un correctivo necesario, pues aun cuando ya es lugar común decir que el principal defecto del análisis ya clásico de Burckhardt fue haber aislado al Renacimiento de sus raíces medievales, es notable cómo un conjunto semejante de suposiciones continúa fundamentando gran parte de los estudios recientes del pensamiento renacentista. Por ejemplo, Hans Baron aún insiste en establecer un súbito rompimiento "alrededor de 1400", afirmando que aun cuando un escritor como Salutati todavía es en cierta manera "poderosamente medieval", la aparición, poco después, de una obra como el *Elogio* de Bruni nos muestra que "se ha cruzado el umbral entre lo medieval y lo renacentista".[19] Otro mérito del punto de vista de Kristeller es que sirve para asignar un significado preciso, no anacrónico, al término de "humanismo". Antes, este concepto generalmente se había empleado con incontrolable vaguedad para referirse a un supuesto "nuevo movimiento filosófico" característico del Renacimiento (*cf.* Kristeller, 1956, p. 574). Kristeller ha disipado decisivamente este mito mostrando —como ya hemos visto— que la mayoría de los llamados "humanistas" eran, en realidad, profesores profesionales y exponentes de las artes retóricas, y así estaban interesados en un aspecto de la cultura cívica italiana que no

era novedoso ni de carácter esencialmente filosófico (*cf.* Kristeller, 1962a, y Campana, 1946).

A pesar de todo, puede argüirse que un efecto de este enfoque ha sido el surgimiento de una explicación excesivamente simplista del pensamiento moral y político del *quattrocento.* En primer lugar, se ha puesto de moda hacer un hincapié un tanto exagerado en explicaciones puramente "internas" del surgimiento del humanismo. Por ejemplo, Seigel parece suponer que habiendo establecido que los humanistas dependían directamente de las anteriores tradiciones intelectuales, hemos demostrado así que "el sentimiento cívico y la participación política directa no fueron elementos determinantes de los principios del humanismo" (Seigel, 1966, p. 10). Y Robey ha sostenido de manera similar, en su estudio de Vergerio, que puesto que puede atribuirse la "reivindicación de la república romana" por Vergerio, a una "inspiración predominantemente literaria", de allí se sigue que hemos de considerar con "cierto escepticismo" toda sugestión acerca de "las posibles relaciones entre el movimiento humanista y las circunstancias políticas" de la Florencia de comienzos del *quattrocento* (Robey, 1973, pp. 24, 33).

Sin embargo, parece engañosamente unilateral suponer que una historia "interna" del humanismo puede ser explicación suficiente de su desarrollo, y así que la clase de explicaciones "externas" favorecidas por Baron pueden ser abiertamente desdeñadas. Como ya hemos visto, es cierto, que la mayor parte de los argumentos propuestos por los llamados "humanistas cívicos" acerca del concepto de libertad política ya habían sido esbozados por buen número de escritores escolásticos así como prehumanistas en el curso de los dos siglos anteriores. Pero aún necesitamos preguntar por qué estos argumentos particulares fueron planteados nuevamente en una generación en particular —y con tan particular inten-

sidad— a comienzos del siglo xv. Aun si contestamos (como lo hace Seigel en el caso de Leonardo Bruni) que los primeros humanistas del *quattrocento* simplemente estaban desplegando un conjunto tradicional de habilidades literarias, con la esperanza de hacerse notar por los gobernantes de la República florentina, aún hemos de preguntar, asimismo, qué les hizo suponer que éstas eran las habilidades apropiadas para desplegarlas si su objeto era, en realidad, atraer la atención del gobierno florentino como potencial patrón de sus talentos (*cf.* Seigel, 1966, p. 25). La respuesta que me parece más verosímil es que, al resucitar y extender las tradiciones de la teoría política republicana, en parte pudieron ser movidos por un deseo patriótico —o por un deseo de simular que sentían este deseo patriótico— de celebrar y defender las libertades de Florencia contra la continua amenaza de la dominación del Milán de los Visconti (*cf.* Holmes, 1969, p. 101).

Hay otro punto, más importante, en que la explicación que da Kristeller de la relación entre el movimiento humanista y la vida intelectual de la Italia medieval ha hecho surgir un entendimiento excesivamente simplista del pensamiento político del Renacimiento. Como hemos visto, en las universidades italianas de la baja Edad Media habían surgido dos distintas tradiciones intelectuales, cada una de las cuales había creado su propio enfoque a la cultura a comienzos del siglo xiv. Del estudio vernáculo y ya venerable de las artes retóricas había surgido una tradición. La otra se había desarrollado a partir del programa escolástico, por primera vez importado a Italia desde el norte de Europa en la segunda mitad del siglo xiii. Ahora bien, no cabe duda —como lo ha mostrado Kristeller — de que existen claras líneas de continuidad entre los retóricos medievales y los humanistas del *quattrocento.* Pero sería sumamente engañoso implicar que existan conexiones similares que pueden descubrirse entre los humanistas y los ex-

ponentes de la filosofía escolástica. Por lo contrario, es evidente que los humanistas cristalizaron su identidad como movimiento intelectual consciente, al menos en parte, basándose en una continuada hostilidad hacia la creciente difusión de los estudios escolásticos. Así, puede argüirse que el desarrollo del movimiento humanista brotó tanto como reacción y como rechazo consciente de esta nueva ortodoxia intelectual cuanto como capacidad de profundizar y extender las existentes tradiciones de la instrucción en las universidades italianas.[20]

Kristeller y sus seguidores no han dejado de señalar, desde luego, la hostilidad de los humanistas al surgimiento del escolasticismo en Italia. Pero acaso hayan tendido a subestimar su significado concreto. Han afirmado generalmente que, como exponentes de una forma de instrucción que siempre había ocupado una posición central en las universidades italianas, los humanistas simplemente estaban expresando un resentimiento de conservadores ante la posibilidad de que el desarrollo del escolasticismo llegase a amenazar su propia posición y prestigio. Por tanto, respondieron asegurando a sus estudiantes que el programa tradicional centrado en las artes retóricas era "más humano" *(humaniora)* y más apropiado para un hombre verdaderamente educado que la búsqueda de las sutilezas escolásticas en boga (Kristeller, 1956, pp. 563, 572). Como lo ha argüido Kristeller, esto sugiere un choque puramente superficial entre los humanistas y sus rivales escolásticos. Por tanto, desdeña "el ataque humanista" como poco más que un caso de "rivalidad entre departamentos", e insiste en que prosiguió con una anuencia no disminuida a dejar en paz al escolasticismo dentro de su propia esfera (Kristeller, 1956, pp. 263-264, 577). Sostiene que, pese a todas sus "ruidosas advertencias", los humanistas nunca estuvieron interesados en "negar la existencia o la validez" de los

estudios escolásticos, y se mostraron totalmente dispuestos a entrar en "un largo periodo de coexistencia pacífica" con el escolasticismo, en que "ambas tradiciones se desarrollaron una al lado de la otra" (Kristeller, 1956, pp. 563, 574, 576, 577).

Desde luego, en esta insistencia en lo que Kristeller describe como una difundida tendencia a "exagerar la oposición de los humanistas al escolasticismo" (Kristeller, 1956, p. 561) hay un valioso correctivo. A veces se ha supuesto que, con el triunfo del humanismo, el estudio de la filosofía escolástica quedó casi proscrito en las universidades italianas (por ejemplo, Lecler, 1960, II, p. 12). Kristeller ha desempeñado una labor importante al revelar que semejante impresión es poco más que un reflejo de la triunfante propaganda humanista. La presencia de figuras tan importantes como Pomponazzi y Jorge de Trebisonda basta para indicar que la filosofía aristotélica continuó floreciendo y desarrollándose hasta fines del *quattrocento,* mientras que los escritos de un humanista como Manetti sirven para revelar hasta qué punto fue posible combinar una visión clásica con la búsqueda de buen número de intereses especialmente escolásticos (*cf.* Seigel, 1968, pp. 226-242; Monfasini, 1976, esp. p. 156).

Sin embargo, esta perspectiva empieza a resultar engañosa en cuanto se nos pide suponer que el escolasticismo y el humanismo simplemente "coexistieron como distintas ramas de la cultura" durante todo el Renacimiento (Kristeller, 1956, p. 580). Esto es subestimar la creciente confianza con que los humanistas en realidad estuvieron dispuestos a invadir los campos escolásticos de estudio, a denunciar a sus rivales por continuar siguiendo métodos oscurantistas y a insistir, con creciente imperialismo, en la necesidad de que el humanismo pusiese en acción técnicas especiales en toda la gama de las disciplinas intelectuales. Parece esencial atribuir mucho ma-

yor importancia a esta gama de consideraciones si se quiere llegar a una explicación satisfactoria del surgimiento de una teoría moral y política distintivamente humanista (*cf.* Weisinger, 1945a).

Ante todo, los humanistas lanzaron un ataque directo al escolasticismo en el nivel metodológico, en particular al enfoque escolástico de la interpretación del derecho romano. Basaron su ataque en su creencia clave de que todos los textos del mundo antiguo habían de ser estudiados y evaluados, hasta donde fuese posible, en sus propios términos. Este compromiso les hizo criticar acerbamente a Bartolo y sus seguidores, cuyos distintos métodos se habían establecido ya como verdadera ortodoxia en todas las escuelas de derecho italianas en el curso del siglo XIV. Como hemos visto, el principio cardinal de la interpretación bartolista era la afirmación de que había que analizar los antiguos libros de derecho de tal manera que hablaran tan directamente como fuese posible a la experiencia jurídica y política actuales. Este enfoque caprichosamente anacrónico hizo, a su vez, que los humanistas trataran a toda la escuela de posglosadores con quemante sarcasmo. Una de las primeras y más vitriólicas denuncias aparece en una carta enviada por Lorenzo Valla a su colega humanista Pier Cándido Decembrio, en que Valla comenta el tratado de Bartolo sobre las muestras de honor. Valla declara "completamente indigno" que libros de esta índole tuviesen "tantos admiradores", cuando son "tan absolutamente ignorantes" y "escritos de manera tan extraordinariamente inepta" (I, p. 633). Empieza por ridiculizar a Bartolo, Baldo, Acursio "y toda esa tribu" por escribir "en una lengua bárbara" que "no es en absoluto el idioma de los romanos", como resultado de lo cual suenan como otros tantos gansos graznantes (I, p. 633). Y termina añadiendo que, cuando se llega a cuestiones de significado y contexto histórico, Bartolo muestra una falta

aún más escandalosa de entendimiento ya que "corrompe, con su perversidad, las leyes que habían de interpretarse", "asevera muchas otras sin fundamento" y se abre a la censura, literalmente en miles de puntos (I, pp. 635-636; *cf.* Kelley, 1970, p. 41).

Este rechazo de la metodología escolástica desempeñó un papel clave ayudando a establecer una jurisprudencia genuinamente histórica. La insistencia de Valla en la necesidad de considerar el Código Justiniano como artefacto de una cultura ajena fue reiterada en Italia por Crinito y especialmente por Poliziano, y adoptada poco después con particular entusiasmo en Francia, donde las obras seminales de Budé y de Alciato ayudaron a popularizar un enfoque puramente histórico al derecho, método después extendido por Le Douaren, Connan, Baudouin y el formidable Cujas (Kelley, 1966, pp. 186-187; *cf.* Kisch, 1961). Como veremos más adelante, este movimiento había de tener profunda repercusión sobre el desarrollo del pensamiento social y político del siglo XVI. El reconocimiento de los antiguos libros de derecho como producto de una sociedad totalmente distinta ayudó a echar las bases de un estudio comparativo de diversos sistemas jurídicos. Y esto, a su vez, dio a Juan Bodino los materiales históricos así como la perspectiva intelectual desde la cual lograría formular su "ciencia" de la política.

Además de impugnar la metodología de sus rivales escolásticos, los humanistas pasaron a denunciar sus preocupaciones características. El principio clave que mencionaron a este respecto fue su insistencia en que la filosofía debía mostrarse de algún uso práctico en la vida social y política. Esto, a su vez, les llevó a repudiar el enfoque escolástico al estudio de la filosofía, de dos diferentes maneras: ante todo, desafiaron a los escolásticos por dedicarse a investigaciones en gran parte triviales, prestando poquísima atención a las preguntas

centrales de cómo debemos comportarnos. Como se queja Petrarca en su tratado *De su propia ignorancia,* los escolásticos siempre estaban dispuestos a decirnos muchas cosas que, "aun si fueran ciertas", "no contribuirían absolutamente en nada" a enriquecer nuestras vidas. Pero se quedan muy orondos en la ignorancia más completa de asuntos tan vitales como la cuestión de "la naturaleza del hombre, los propósitos para los que hemos nacido y a dónde nos dirigimos" (pp. 58-59). Este ataque a lo que Petrarca consideró como "la arrogante ignorancia" de los escolásticos fue reforzado por todos los humanistas de principios del *quattrocento* (p. 116). Una de las más mordaces críticas provino nuevamente, como podíamos esperar, de Lorenzo Valla. Habiendo convenido en pronunciar una oración *En el elogio de santo Tomás de Aquino,* Valla procedió a convertir su título en una ironía, arguyendo que, aun cuando hemos de reconocer al doctor Angélico sus santas virtudes, no podemos dejar de notar que "el conocimiento del santo" era "en su mayor parte" de minúsculas consecuencias, ya que se dedicó casi por completo "a los mezquinos razonamientos de los dialécticos" sin ver nunca que tales preocupaciones son simples "obstáculos en el camino de los mejores tipos de conocimiento" (pp. 22, 23, 24; *cf.* Gray, 1965).

El otro cargo hecho por los humanistas es que, aun cuando los escolásticos se interesen en cuestiones sociales y políticas, tan sólo revelan su incapacidad de enfrentarse a ellas. Se contentan con desarrollar su habitual gama de distinciones, en su estilo siempre bárbaro. Así, no reconocen la necesidad fundamental de combinar la filosofía con la búsqueda de la elocuencia si queremos tener esperanzas de persuadir con nuestras voluntades y llegar a ejercer una influencia benéfica sobre la vida política (Gray, 1963, p. 505; *cf.* Struever, 1970, pp. 60-61). Como nos dice Petrarca en *De su propia ignoran-*

cia, "me río de los estúpidos aristotélicos" cuando "pasan el tiempo aprendiendo la virtud, en lugar de adquirirla"; pues esto les hace perder de vista el punto decisivo que (como dice en un célebre epigrama) "más vale querer el bien que conocer la verdad" (pp. 105, 107). Una vez más, esta línea de ataque fue proseguida con renovado vigor por los humanistas de comienzos del *quattrocento.* Por ejemplo, Salutati desdeña la lógica de los escolásticos, diciendo que simplemente "demuestra, para enseñar", mientras declara que el estudio de las humanidades puede desempeñar una función mucho más útil, ya que "persuade, para guiar" (Emerton, 1925, p. 358). Y en un estilo similar, Bruni dedica casi toda la primera parte de su *Diálogo* a atacar "la arrogancia unida a la ignorancia" de los escolásticos, que tratan de propagar la filosofía sin saber nada de letras y, por consiguiente, "profieren tantos solecismos como palabras" (p. 56).

Estas denuncias desempeñaron, una vez más, un papel positivo ayudando a cristalizar algunos de los valores y actitudes más característicos de los humanistas. Por ejemplo, ahora podemos ver cómo ocurrió que, pese a su poderosa tendencia literaria, los humanistas dejaron un legado de creciente interés por las ciencias experimentales y las artes prácticas. Con su rechazo de las abstracciones escolásticas, se mostraron cada vez más deseosos de sostener que todo conocimiento había de ser "para su uso", visión de la que puede decirse que llegó a su apoteosis en la obra de Francis Bacon. Algunos de los humanistas posteriores hasta estuvieron dispuestos a sostener que esta piedra de toque había de aplicarse a las investigaciones filosóficas más abstractas, monopolizadas antes por los escolásticos. El ejemplo más notable nos lo ofrecen los escritos lógicos de Pedro Ramus (1515-1572), quien se propuso desmantelar todo el edificio de la lógica aristotélica sobre el motivo de que no estaba adecuadamente "designado

para su uso", y se dedicó a elaborar un nuevo conjunto de categorías lógicas, supuestamente más "natural", "que puede aplicarse a la enseñanza, el aprendizaje o la práctica de cualquier disciplina o arte" (*cf.* Gilbert, 1960, p. 135).

La misma aversión a la supuesta inaplicabilidad de los estudios escolásticos también ayuda a explicar algunos de los temas característicos del pensamiento social y político humanista. En primer lugar, nos ayuda a comprender la difundida creencia en que una vida dedicada al puro ocio y contemplación *(otium)* mucho menos probablemente será de valor —o siquiera favorecerá la sabiduría— que una vida que aprecia, ante todo, la búsqueda de una actividad útil *(negotium).* Como lo ha subrayado Hans Baron, este argumento fue abrazado incondicionalmente por primera vez por los humanistas florentinos a principios de siglo XV (*cf.* Baron, 1966, pp. 121-129). Dante aún pensó en la sabiduría como virtud puramente intelectual, antes que moral, y en la *Divina comedia* el objetivo supremo es ser conducido por Beatriz a una contemplación de lo divino (Rice, 1958, p. 30). Petrarca había reaccionado aún más enérgicamente contra el supuesto valor del *negotium,* pese al hecho de que su gran héroe, Cicerón, lo había apoyado con calor. En 1346 compuso un tratado elogiando la vida en soledad *(De Vita Solitaria),* y después escribió una enérgica refutación de Cicerón en sus cartas sobre cuestiones familiares *(Familiarum Rerum Libri),* por haber deseado en sus últimos años "abandonar el *otium* apropiado a vuestra edad y profesión" para volver a una vida de política con su "participación en tantas disputas inútiles".[21] Sin embargo, cuando llegamos a los humanistas de principios del *quattrocento,* encontramos un hincapié creciente en la idea de que una vida de sabiduría debe incluir tanto la acción prudente como la contemplación, y una insistencia correspondiente en que una vida de puro *otium* nunca podrá ser apro-

piada ni siquiera para un poeta o un sabio (*cf.* Rice, 1958, p. 30). Una de las primeras y más agudas expresiones de esta nueva escala de valores puede encontrarse en una carta escrita por Vergerio en 1394 (p. 436). Se imagina ser Cicerón, replicando a las expresiones de disgusto de Petrarca por su deseo de mantenerse dedicado a los asuntos políticos. Hace insistir a Cicerón en que, "siendo siempre deber de un hombre esforzarse por ser querido primero por su propia patria y después por toda la humanidad", esto hace enteramente justificable el haber deseado "permanecer en todo momento dedicado al *negotium*" (p. 439). Al cabo de una generación, este rechazo explícito de la creencia aristotélica en que una vida de *otium* constituye el más alto estado de cosas había llegado a ser uno de los valores humanistas más poderosamente arraigados. Por ejemplo, cuando Bruni escribió su *Vida de Dante,* unos treinta años después, consideró como una de la más bellas cualidades del poeta (censura a Boccaccio por no mencionarla en su biografía) que logró conservar su utilidad como ciudadano aun en mitad de sus más intensivos estudios. Esto demuestra, añade Bruni, que es una "opinión falsa" de "gentes ignorantes" sostener "que nadie es estudioso sino el que se entierra en la soledad y el ocio". La verdad es, concluye, que "apartarse y ausentarse de la sociedad es peculiar de aquellos cuyos pobres espíritus les hacen inútiles para un conocimiento de cualquier índole" (p. 84).

Por último, esta reacción contra la pura especulación de los escolásticos con su consiguiente falta de interés en la vida cívica, también ayuda a explicar el hincapié especial que los humanistas de principios del *quattrocento* hacen en la importancia de dedicar sus escritos a todo el organismo de sus conciudadanos. También esto representa un rompimiento radical con las tradiciones intelectuales que habían heredado. Como ya hemos visto, la tendencia aun entre sus más inmediatos

predecesores intelectuales, los primeros *dictatores,* siempre había sido dirigir sus tratados no a los ciudadanos en general, sino antes bien a la *podestá* y a otros magistrados elegidos. Algo de esto puede verse aún en Salutati, quien compuso un *Tratado sobre los tiranos* todavía en 1400 y en que constantemente adoptó el punto de vista del gobernante, subrayando los peligros inherentes a toda justificación del tiranicidio, y aun defendiendo a Julio César contra la acusación de que había gobernado como tirano.[22] En cambio, cuando llegamos a los seguidores de Salutati, les vemos exhibir un poderoso interés en llegar a un tipo de público distinto y mucho más vasto. Bruni empieza la segunda parte de su *Diálogo* (p. 78) con un implícito rechazo de Salutati por continuar apoyando un punto de vista monárquico, y después se jacta, en su *Oración,* de que los florentinos "odian la altivez y desdén de los hombres poderosos con gran vehemencia" y "buscan la *virtus* así como la probidad en cada ciudadano" (p. 3). Y Alberti nos ofrece el resumen acaso más confiado de la nueva visión en sus diálogos sobre *La familia.* Se burla de la idea de actuar como consejero de príncipes, arguyendo que son "ociosos, no practican ninguna profesión honorable" y en todo caso apenas son educables, ya que habitualmente "ceden a todos sus apetitos" (p. 259). En cambio, pone su confianza en todo el cuerpo de ciudadanos de Florencia, al que se dirige abiertamente dando consejos a los jefes de las familias ordinarias sobre cómo "atender una cuestión de Estado", cómo "llevar la carga de un oficio público" y cómo asegurar que "conserven la tranquilidad" y "salvaguarden el bienestar" de la república de la que son, al mismo tiempo, gobernantes y gobernados (p. 186).

El resultado de este ataque al escolasticismo, con las autodefiniciones que entrañó, fue que los humanistas finalmente llegaron a adoptar una nueva visión de la historia junto con

un sentido notablemente seguro de su propia importancia histórica. Esto a su vez les hizo cuestionar una de las suposiciones clave del cristianismo agustiniano (*cf.* Mommsen, 1959c). San Agustín había considerado la marcha de la historia esencialmente como un desarrollo lineal, un gradual desenvolvimiento de los propósitos de Dios para el mundo. En contraste, los humanistas volvieron a la afirmación originalmente hecha por Aristóteles en el libro v de la *Política,* y reiterada por Polibio y por Cicerón, de que puede mostrarse que el curso de los acontecimientos humanos procede en una serie de ciclos recurrentes. Derivaron esta idea no sólo de sus autoridades antiguas, sino también de su convicción de que una edad de oro en la antigüedad, borrada al principio por un periodo intermedio de oscurantismo escolástico, había empezado a revivir con su propio descubrimiento de las glorias del mundo clásico. Así vemos a Salutati comentar con aprobación, desde 1379, el texto del comienzo del Eclesiastés que nos asegura que "no hay nada nuevo bajo el sol" (Emerton, 1925, p. 304). Reconoce que "nada retorna precisamente en la misma forma", pero indica que "diariamente vemos renovada alguna imagen del pasado", y predice que "todo lo que hoy es, retornará" (Emerton, 1925, pp. 303, 305).

Con esta nueva visión del pasado, los humanistas adquirieron un sentido correspondientemente elevado de su propia posición en el ciclo siempre cambiante de los acontecimientos. Ante todo, inventaron el concepto de la Edad "Media" — a la que también consideraron época de las "tinieblas"— para describir el periodo situado entre las realizaciones de la Antigüedad clásica y la restauración de su grandeza, en sus propios tiempos. Esto también les llevó a invertir una suposición prevaleciente acerca de la manera correcta de separar el pasado. Antes, el mundo antiguo había sido frecuentemente considerado como una época de oscura ignorancia; el fin de las

tinieblas se había señalado por la llegada de Cristo, "luz del mundo". Pero los humanistas equipararon ahora la llegada de las tinieblas, a pesar de la Encarnación, con el desvanecimiento de la cultura clásica en la temprana Europa cristiana: nuevamente, una visión de los acontecimientos marcadamente gibboniana, en lugar de cristiana.

Esta nueva perspectiva ya puede encontrarse en Petrarca, especialmente en la carta que escribió en 1359 explicando por qué a la postre había decidido terminar su estudio *De hombres célebres,* en el periodo inmediatamente posterior a la caída de la república romana (*cf.* Mommsen 1959a, pp. III, 118). Dijo que no tenía deseos de ir más allá de tal punto, pues había sido seguido por una época "de grandes tinieblas" y de muy pocos hombres notables (*cf.* Mommsen, 1959a, pp. 118, 122). El mismo vocabulario e indicaciones pronto fueron adoptados, con fuerza polémica mayor aún, por buen número de humanistas de principios del *quattrocento.* Bruni dedicó la primera parte de su *Diálogo* a lamentar el hecho de que "la gloriosa herencia" del mundo antiguo hubiera sido "tan saqueada" por el ulterior predominio de las tinieblas y la barbarie (pp. 58, 62). Giovanni Andrea Bussi (1417-1475) conscientemente aportó este periodo intermedio de oscurantismo, llamándolo, con deliberada condescendencia, "la Edad Media" (Edelman, 1938, p. 4). Y Flavio Biondo fue el primer historiador en explotar la idea subyacente de que el pasado podía dividirse en tres periodos distintos, cuando llegó a esbozar el argumento de sus *Décadas* a comienzos del decenio de 1440 (Hay, 1959, pp. 102, 116-117). El resultado fue la primera historia consciente de la Europa "medieval": el primer estudio organizado en torno de la suposición, hoy familiar a todos nosotros, de que el milenio que siguió a la caída de Roma, en 410, podía tratarse como unidad completa de una época histórica.

Más aún, es característico de los humanistas el que no sólo consideraran que este periodo de tinieblas había tocado a su fin en su propia época, sino que también se vieran a sí mismos como los agentes básicamente responsables de aquella espléndida transformación del mundo (Weisinger, 1943, pp. 563, 567). Expresaron esta confianza en forma de dos metáforas, las cuales han quedado, ambas, permanentemente enraizadas en nuestra manera de pensar acerca del *quattrocento* y su significado. Una de ellas subraya la idea de un volver a nacer, un retorno a la vida, un Renacimiento en el estudio de las artes y las letras. Por ejemplo Valla, en el Prólogo a su libro sobre *Las elegancias de la lengua latina,* habla de que los estudios humanísticos "se levantan en nuestra propia época y vuelven a la vida" *(reviviscant)* después de estar "en estado de degeneración durante tanto tiempo" (p. 14). La otra metáfora favorita habla de presenciar la aurora, de ver el fin de las tinieblas y el retorno de la luz. Petrarca escribe exactamente en estos términos en su obra *De su propia ignorancia,* hablando de quienes, como él, han empezado a "gozar de la luz". Y ya no se sienten obligados a "ir a tientas en las tinieblas" en pos de pedanterías escolásticas (p. 96). De manera similar, Bruni dice en su *Oración* que Florencia ha "hecho volver a la luz" *(in lucem revocavit)* un conocimiento de las letras latinas, "recuperando y reanimando así una forma de estudio que antes había estado casi muerta" (p. 4). Y Salutati parece hacer eco de la opinión general cuando, en una carta de 1406, cita la idea de Poggio de que el hombre que más que nadie merecía crédito por haber "hecho volver a la luz" *(redacta ad lucem)* un entendimiento de las letras humanas era Petrarca, cuyo mayor derecho a la fama era, según él, una realización única, al haber sido "el primero en alentar estos estudios por su propio esfuerzo, industria y vigilancia" (IV, p. 161; *cf.* Weisinger, 1944, pp. 625-626).

Una vez que los humanistas confiaron en que ellos habían puesto fin a la época de las tinieblas e iniciado un verdadero Renacimiento sólo necesitaron un pequeño paso para llegar a la conclusión, más audaz aún, de que la luz que habían encendido podía tener más brillo que ninguna anterior. Al término de su *Diálogo,* Bruni ya se sintió capaz de expresar la esperanza de que "nuestras autoridades florentinas" en las artes liberales "puedan llegar a equipararse o aun a superar a los sabios antiguos" (p. 96). Una generación después, Benedetto Accolti pasó a sugerir, con seguridad aún mayor, en su *Diálogo sobre la preeminencia de los hombres de esta época,* que para entonces ya se había alcanzado la grandeza del mundo antiguo (*cf.* Baron, 1966, p. 347). Y en cuanto fue posible considerar la realización del *quattrocento* en general, esta creencia en la superioridad de los "modernos" sobre los "antiguos" empezó a parecer artículo de fe. Cuando Vasari pasó revista a los esplendores artísticos del Renacimiento italiano durante el decenio de 1550, le pareció obvio que en la obra de maestros como Miguel Ángel habían sido "gloriosamente sobrepasadas" las más bellas realizaciones de la Antigüedad (*cf.* Panofsky, 1960, p. 33). Y cuando Louis le Roy (1510-1577) llegó a escribir sus *Consideraciones* sobre la historia de su época, en 1567, expresó una fe mayor aún en el nuevo "clímax de perfección" alcanzado "en el curso de los pasados cien años", aseverando que "cosas previamente cubiertas por las tinieblas de la ignorancia no sólo han surgido nuevamente a la luz" sino que "han llegado a conocerse muchas otras cosas totalmente desconocidas del mundo antiguo" (Weisinger, 1945b, p. 418. *Cf.* también Gundersheimer, 1966, pp. 115-116).

[1] Véase Baron, 1966. Como yo no estoy de acuerdo con muchos de sus descubrimientos específicos, es importante empezar subrayando la gran importancia de las obras pioneras de Baron sobre los humanistas de comienzos del *quattrocento.* Mucho debo no sólo a sus discusiones técnicas acerca de la datación de sus obras, sino también a su análisis de sus doctrinas y a su saludable insistencia en el aspecto central de su contribución al pensamiento político renacentista.

[2] Estoy en deuda, en este punto, con los seminales ensayos de P. O. Kristeller acerca del desarrollo del humanismo. Él fue quien originalmente hizo la decisiva observación de que "los humanistas, lejos de representar una clase nueva, eran los herederos profesionales y sucesores de los retóricos medievales, de los llamados *dictatores*". Para esta observación, véase Kristeller, 1956, p. 564, y para una nueva ampliación, véanse pp. 262, 560-561. Las implicaciones de la obra de Kristeller para la crítica de la tesis de Baron han sido reveladoramente enumeradas por Jerrold Seigel, 1966, p. 43 y 1968, pp. 204-205.

[3] Esta es la fecha sugerida por Baron, pero —como la adaptación del diálogo de Bruni— la cuestión sigue siendo causa de debates cultos. Seigel, deseoso de minimizar el significado de la crisis de 1402 en la formación del pensamiento "humanista cívico", ha tratado de restablecer la suposición tradicional de que el *Elogio* fue escrito antes de la crisis de 1402, probablemente en 1400-1401 (véase Seigel, 1966, esp. pp. 19-23). Baron, que sigue sosteniendo la teoría de que las opiniones de Bruni fueron poderosamente influidas por la crisis de 1402, insiste en que el *Elogio* no pudo ser compuesto antes del verano de 1403, y que probablemente fue terminado en 1404 (véase Baron, 1967 y esp. 1955, pp. 69-113). A mí no me parece que el asunto —ya sea en este caso o en el otro, muy similar, de los *Diálogos* de Bruni— sea de gran importancia histórica. Cierto es que Baron ha logrado ofrecer poderosos argumentos para establecer la fecha de composición de ambas obras en los años que siguieron inmediatamente a la crisis de 1402. Sin embargo, sería un error suponer que esto ayuda a sustentar la teoría de que los escritos de Bruni en aquellos años contienen un buen número de ideas nuevas que sólo hubieran podido desarrollarse como resultado de la crisis de 1402. Como trataré pronto de mostrarlo al considerar la relación de Bruni con el temprano pensamiento político italiano, muchas ideas similares se encuentran en buen número de obras humanistas y prehumanistas que indiscutiblemente fueron escritas mucho antes de 1402.

[4] Para la fecha de *La familia,* de Alberti, véase Baron, 1966, p. 348. Para las opiniones de Palmieri sobre la riqueza, véanse pp. 118-121, 128-131, 146-147, etcétera.

[5] Algunos eruditos recientes han dudado de que este declinar fuese en realidad tan súbito como generalmente se supone. Véanse Mallett, 1974, p. 13; y Waley, 1969, p. 135. *Cf.* también la insistencia de Mattingly (Mattingly, 1961) en que los ataques lanzados por los humanistas contra el sistema mercenario eran totalmente inadecuados.

[6] Salutati, *Epistolario,* ed. Novati, vol. II, p. 85. Todas las citas de la correspondencia de Salutati se refieren a esta edición, salvo cuando específicamente se diga que se está empleando la edición de Rigacci.

[7] Véase, por ejemplo, Salutati, *Epistolario,* I, 26-27.

[8] La dependencia de los llamados "humanistas cívicos" de estos tempranos escritos ha sido adecuadamente señalada por Rubinstein, 1968, esp. p. 449, y más recientemente por Struever, 1970, p. 117. Para el análisis de la "libertad" —en los dos sentidos que he indicado— durante todo el siglo XIV en Florencia, y especialmente durante la crisis constitucional del decenio de 1370, véanse Brucker, 1962, esp. p. 73 y Becker 1962, esp. pp. 395-396.

[9] Véanse Baron, 1966, pp. 49, 58, y Witt, 1969, p. 450, arguyendo que "un concepto de republicanismo basado en la importancia psicológica de la libertad" no se encuentra antes de las obras políticas de Salutati.

[10] Véase Baron, 1966, p. 64. Véanse también pp. 6, 47-48, 54, 75, 460. Véanse también Ferguson, 1958, p. 25, y Baron, 1958, p. 26. Pocock, 1975, p. 56 sigue a Baron al hablar del ataque de Salutati a Julio César como un "revolucionario" cambio de actitud.

[11] Véase Petrarca, *De su propia ignorancia,* p. 79.

[12] Véase Seigel, 1968, p. 222. Véanse también pp. 31-32, 61, 215, 224. Debo mucho al sutil estudio de Seigel sobre el ciceronismo de Petrarca y su influencia. Véase también la valiosa discusión de los mismos temas en Whitfield, 1943, esp. pp. 47, 104-105, 195.

[13] Véase *Julio César,* V, v, 75. Para un estudio de estos antiguos ideales de la educación, véase Marrou, 1956, esp. pp. 98, 99.

[14] *Hamlet,* III, i, 159.

[15] Véase *I Corintos,* I, 24. Para esta referencia y un análisis de sus implicaciones, véase Mommsen, 1959b, 1959c. Mis propios estudios del ataque agustianiano a la *virtus* y la recuperación humanista del concepto deben mucho al análisis de Mommsen y al desarrollo de sus temas en el primer capítulo de Mazzeo, 1967. Véase también Menut, 1943, pp. 308-321.

[16] Para esta carta, véase Salutati, *Epistolae,* ed. Rigacci, vol. II, pp. 141, 143.

[17] Véase Green, 1972, esp. pp. 57-59. *Cf.* también Gilmore, 1956, p. 59. Para la equiparación de Compagni entre Fortuna y Providencia, véanse pp. 74, 150, 234, etcétera.

[18] *Enrique IV,* Pt, I, V, i, 134.

[19] Véase Baron, 1966, pp. 8, 105, 449. Germino, 1972, p. I, de manera similar habla de "un profundo rompimiento en la continuidad de la especulación política occidental" en el Renacimiento, y Pocock, 1975, p. 52, afirma encontrar un "rompimiento decisivo" en torno al año 1400.

[20] Este punto, y su implicación en el análisis hecho por Kristeller del surgimiento del humanismo, ha sido muy bien expuesto por Gary, 1963.

[21] Véase Petrarca, *Familiarum Rerum Libri,* pp. 226-227, s. f.; *cf. De Vita Solitaria,* p. 109.

[22] Véase pp. 81, 91-93, 94-100; *cf.* también Witt, 1969, pp. 434, 439-440.

V. LA EDAD DE LOS PRÍNCIPES

EL TRIUNFO DEL GOBIERNO PRINCIPESCO

Franceso Guicciardini, al escribir su *Historia de Italia* poco antes de 1540, dividió el Renacimiento tardío en dos periodos distintos y trágicamente opuestos de desarrollo político. Como lo explica al principio de la *Historia,* la línea de demarcación cae en 1494, año en que "tropas francesas, convocadas por nuestros propios príncipes, empezaron a provocar aquí muy grandes disensiones" (p. 3). Antes de este momento fatal, "Italia nunca había disfrutado tanta prosperidad ni conocido una situación tan favorable" (p. 4). Los largos años de conflicto entre Florencia y Milán finalmente habían terminado en 1454, después de lo cual "por doquier reinaron la mayor paz y tranquilidad" (p. 4). Sin embargo, con la llegada de los franceses, Italia empezó a padecer "todas aquellas calamidades que habitualmente afligen a los miserables mortales" (p. 3). Cuando Carlos VIII invadió el país en 1494, sometió a Florencia y Roma, se abrió paso luchando hacia el sur, hasta llegar a Nápoles, y permitió a sus vastos ejércitos saquear los campos. Su sucesor, Luis XII, organizó tres nuevas invasiones, atacando Milán repetidas veces y generando una guerra endémica por toda Italia. Por último, el mayor desastre de todos llegó cuando el emperador Carlos V, a principios del decenio de 1520, decidió arrebatar Milán a los franceses: esta decisión convertiría todo el *Regnum Italicum* en un campo de batalla durante los próximos treinta años (Green, 1964, pp. 94-99).

A pesar de todo, una corriente siguió ininterrumpida durante estos periodos de cambiante fortuna: la extensión y consolidación de formas cada vez más despóticas de gobierno principesco. A veces —como en Nápoles y Milán— esto simplemente implicó la imposición de amos nuevos y más poderosos, y no de nuevos estilos de gobierno. Pero en ciudades con activas tradiciones republicanas —como Florencia y Roma— el resultado fue un largo conflicto entre los partidarios de la "libertad" republicana y los defensores de prácticas supuestamente "tiránicas".

Para un relato de esta lucha en Roma pocas cosas mejores podemos hacer que seguir el análisis ofrecido por Maquiavelo en su capítulo "De los principados eclesiásticos" en *El príncipe.* Como empieza por observar, la debilidad fatal de los papas de comienzos del *quattrocento* había sido su incapacidad de contener a las facciones rivales de los "barones romanos" encabezados por los Orsini y los Colonna (p. 75). Estas dos familias se habían dedicado a fomentar disturbios populares, siendo su principal ambición impedir que el papado llegara a adueñarse del gobierno de la ciudad. Los Colonna apoyaron un levantamiento republicano en 1434, obligando a Eugenio IV a abandonar Roma, durante nueve años, en tanto que una conjura similar de los republicanos, en 1453, llenó de terror los últimos años del pontificado de Nicolás V (Armstrong, 1936, pp. 169, 174). Pero como procede a relatar Maquiavelo, la situación cambió radicalmente en la última parte del siglo XV. Primero llegó Sixto IV, "un papa enérgico", que atacó las camarillas republicanas y empezó a restaurar su autoridad temporal por todos los Estados papales (p. 75). Vino después Alejandro VI, a quien Maquiavelo, lleno de admiración, felicita por haber mostrado "como nunca lo había probado ningún pontífice", hasta dónde podía llegar el prestigio del papado mediante la aplicación resuelta de "el dinero y la fuerza ar-

mada" (p. 85). Finalmente llegó el brillante reinado de Julio II, que "llevó todo a cabo, con tanta más gloria cuanto que lo hizo para engrandecer la Iglesia", y "triunfó en todas sus empresas" (p. 76). Encontró "una Iglesia engrandecida", con "los nobles romanos dispersos por las persecuciones de Alejandro", pero no sólo "mantuvo las conquistas de su predecesor", convirtiendo el papado en un principado despótico y una formidable potencia militar precisamente en la forma que Maquiavelo consideraba esencial para erradicar la corrupción de la vida política (p. 76).

Una extensión similar pero más insidiosa de las prácticas "tiránicas" ocurrió en Florencia durante el mismo periodo. Los comienzos de esta transformación se remontan a 1434, cuando Cosme de Médicis retornó del exilio y empezó a formar una poderosa oligarquía política, encabezada por él mismo.[1] En 1458 se dio un paso más hacia el establecimiento de una *signoria,* cuando un nuevo Consejo de los Cien —mucho más abierto a la manipulación electoral que los numerosos consejos tradicionales— recibió facultades de asesorar y legislar en toda una variedad de asuntos financieros así como políticos (Rubinstein, 1966, pp. 113-116). Pero el paso más decisivo en dirección del despotismo mediceano se dio en 1480, cuando el nieto de Cosme, Lorenzo *il Magnifico,* ayudó a establecer un nuevo y permanente Consejo de Setenta, integrado básicamente por sus propios partidarios, y al que se asignó entonces un dominio casi completo sobre los asuntos de la República (Rubinstein, 1966, pp. 199-203). Como declaró un enemigo de Lorenzo durante el decenio de 1480, el resultado de todas estas "reformas" fue la creación de un régimen en que "ningún magistrado se atrevía, ni aun en las cuestiones más nimias, a decidir nada" sin asegurarse primero de la aprobación de Lorenzo (Rubinstein, 1966, p. 225).

Esto no es decir que los florentinos entregaran sin luchar sus antiguos derechos constitucionales. Después de la prematura muerte de Lorenzo, acaecida en 1492, se hicieron dos serios intentos por excluir del poder a sus sucesores y por restablecer las antiguas tradiciones de la libertad republicana. El primero de estos *coups* ocurrió en 1494, cuando Piero, hijo de Lorenzo, fue obligado a exiliarse inmediatamente después de haber entregado indignamente la ciudad a los franceses (Rubinstein, 1966, pp. 229-235). El segundo levantamiento ocurrió en 1527, cuando los Médicis nuevamente fueron arrojados del poder y se proclamó, una vez más, la restauración de la república.

Sin embargo, estos desafíos no bastaron para contener el movimiento inexorable hacia *il governo d'un solo,* en Florencia. La República de 1494 se desplomó sin gloria en 1512, cuando los Médicis se adueñaron de ella, con ayuda de las tropas españolas (Schevill, 1936, p. 369). Y el último intento por establecer un régimen popular, en 1527, terminó aún más pronto en derrota. El papa Médicis, Clemente VII, logró firmar un tratado con el emperador Carlos V en 1529, comprometiéndole a volver sus armas contra los rebeldes florentinos (Schevill, 1936, p. 487). Después de sostenerse con notable valor durante más de un año, la República por fin se vio obligada a capitular, y Clemente VII se encargó de estabilizar la situación. Nombró entonces al joven e ilegítimo Alejandro de Médicis como *gonfaloniere* vitalicio de Florencia, y en 1532 invistió a sus herederos y sucesores con el señorío de la ciudad, a perpetuidad. Así pues, la República florentina finalmente se disolvió en el Gran Ducado de Toscana, y padeció el gobierno de una sucesión cada vez más mediocre de duques de Médicis durante los siguientes doscientos años (Schevill, 1936, p. 514).

El triunfo final de los *signori* en Italia, casi por doquier, ayudó a causar buen número de importantes modificaciones en el carácter del pensamiento político renacentista. Uno de los cambios más obvios fue una marcada disminución del interés en los valores que habían ayudado a fijar el tradicional concepto republicano de ciudadanía. A Bruni y a sus sucesores les había parecido obvio que la idea de *negotium* o participación completa en los asuntos cívicos había de representar la condición más elevada de la vida humana. Mas para Pico, Ficino y los otros destacados filósofos de finales del *quattrocento* no fue menos obvio que una vida de *otium* o retiro contemplativo había de buscarse por encima de todo (Rice, 1958, p. 58). Así pues, destronaron los escritos de Cicerón de la posición de preeminencia que les habían asignado los anteriores humanistas "cívicos", y proclamaron en cambio —en palabras de Ficino— que los diálogos de "el divino Platón" habían de ser considerados como los "primeros y más grandes" tratados filosóficos del mundo antiguo (vol. 2, pp. 116, 117).

Uno de los efectos de este cambio de visión fue que el tipo de interés en la política que los humanistas de principios del *quattrocento* habían desplegado, llegó a considerarse como una forma menor, y aun vulgar, de actividad intelectual. Esta actitud se refleja claramente en la *Oración de la dignidad del hombre,* de Pico, en que cubre de ludibrio a quienes enfocan sus carreras hacia "el lucro o la ambición", y se jacta de que él "ha abandonado todo interés en los asuntos privados y públicos" para dedicarse "enteramente al ocio y la contemplación" (p. 238). Una consecuencia más radical de abandonar el valor del *negotium* fue que la idea de participar de alguna manera significativa en los asuntos del gobierno llegó a verse como una completa imposibilidad. Donde mejor se encuentra ilustrado este espíritu de ulterior escepticismo es en Francesco Doni (1513-1574), que escribió durante la generación que si-

guió al desplome final de la República florentina. Continuamente subraya Doni que no puede hacerse absolutamente nada para reformar la corrupción del mundo, e insiste en que esta actitud aparentemente cínica sólo debe considerarse como el cultivo de una "buena ignorancia" (*cf.* Grendler, 1966, pp. 243-246).

Un nuevo cambio de visión que llegó con la edad de los príncipes consistió en que quienes siguieron dedicando su principal atención al estudio de la política empezaron a dirigir sus tratados a un tipo totalmente distinto de público (*cf.* Gilbert, 1939, p. 456). Como hemos visto, los anteriores humanistas "cívicos" normalmente habían supuesto un marco de las instituciones republicanas, y dirigido sus consejos y exhortaciones a todo el cuerpo de los ciudadanos. Cuando llegamos a los humanistas de finales del Renacimiento, casi siempre les vemos presuponer un marco de gobierno principesco, aun cuando sea evidente —como en el caso de Patrizi y Maquiavelo— que su preferencia personal habría sido una República. Por consiguiente, vemos que tienden a pasar por alto la figura del ciudadano individual y a concentrar toda su atención en la figura mucho más impresionante y poderosa del príncipe.

Esto no es decir que ellos fueron los primeros teóricos que compusieron libros de consejos, dedicados específicamente a *signori* y príncipes. Ya hemos observado el surgimiento de tal género en la Padua del siglo XIV, cuando Ferreto Ferreti escribió elogiando a los Della Scala casi en cuanto llegaron al poder, en 1328, y donde Pier Paolo Vergerio escribió su fragmento *De la monarquía* entre 1394 y 1405 (Robey, 1973, p. 17). Poco después se desarrolló una tradición similar en Milán, especialmente después de que Giangaleazzo Visconti empezó a insistir en el carácter absoluto de su gobierno, prohibiendo el uso del término *popolo* e insistiendo en que había

que referirse a todos los ciudadanos como sus *subditi* o súbditos (Hay, 1961, p. 105). Los humanistas milaneses pronto respondieron con una serie de panegíricos sobre la excelencia del gobierno principesco. Uberto Decembrio (*c.* 1350-1427) dedicó sus cuatro libros *De los asuntos públicos* a Filippo Maria Visconti, en el decenio de 1420, mientras que su hijo Pier Candido Decembrio (1392-1477) escribió un *Elogio a la ciudad de Milán,* en 1436, pretendiendo que su obra fuese una réplica directa al *Elogio* a la república florentina compuesto por Leonardo Bruni unos treinta años antes (Cosenza, 1962, pp. 607-609; Baron, 1966, pp. 69, 425).

No obstante, cierto sería decir que el apogeo de tales elogios y libros de consejos llegó durante la segunda parte del siglo XV. Durante este periodo hasta se desarrolló una nueva dimensión de este género. Empezó a escribirse cierto número de tratados, menos para los príncipes que para los cortesanos, siendo la idea darles instrucciones acerca de su educación, su comportamiento y su papel en relación con su príncipe. Uno de los primeros ejemplos fue el tratado de Diomede Carafa sobre *El perfecto cortesano,* que completó estando en la corte napolitana durante el decenio de 1480 (Cosenza, 1962, p. 419). Pero la obra más célebre de este carácter, y que gozó de más influencia, fue *El cortesano,* de Baldesar Castiglione (1478-1529), serie de diálogos escritos entre 1513 y 1518 e impresos por primera vez diez años después, que llegó a quedar establecido como uno de los libros más leídos del siglo XVI (Mazzeo, 1967, p. 132).

Pero los principales dedicatarios de los libros de consejos fueron los propios príncipes, y es evidente que la mayoría de los humanistas concibieron sus tratados pensando específicamente en algún soberano. Así Francesco Patrizi (1412-1494) dedicó su elaborada discusión de *El reino y la educación del rey* al papa Sixto IV, durante el decenio de 1470 (Cosenza,

1962, p. 1345). Bartolomeo Sacchi (1421-1481) escribió su tratado sobre *El príncipe* para uno de los duques Gonzaga de Mantua en 1471 (Baron, 1966, p. 437). Diomede Carafa (1407-1487), además de escribir consejos para cortesanos, redactó un memorando sobre *El oficio de un buen príncipe,* para Fernando de Nápoles durante el decenio de 1480 (Gilbert, 1939, p. 469). Y Giovanni Pontano (1426-1503), que sirvió a Fernando como secretario durante más de veinte años, originalmente llamó la atención del rey presentándole un tratado sobre *El príncipe* en 1468 (Cosenza, 1962, pp. 1461-1462).

Pero con mucho el más célebre de estos libros de consejos fue, desde luego, *El príncipe,* de Maquiavelo, que completó a finales de 1513 y dedicó unos dos años después "al magnífico Lorenzo de Médicis" (p. 29).[2] Maquiavelo tenía una razón especial para tratar de presentarse como consejero de príncipes en 1513, pese al hecho de que toda su carrera, hasta aquel momento, había sido la de un servidor público de la restaurada República florentina (Ridolfi, 1963, pp. 15, 131-132). Como hemos visto, la República se había desplomado el año anterior, los Médicis habían vuelto al poder y Maquiavelo se había encontrado de pronto sin su cargo ni sus medios de vida. Urgentemente necesitaba llamar favorablemente la atención de los nuevos amos de la ciudad y, con un optimismo quizá excesivo (como lo ponen en claro sus cartas a Vettori)[3] esperaba que si de alguna manera lograba persuadir a los Médicis a leer su libro, podría volver a los puestos políticos que codiciaba. El libro fracasó en su propósito declarado, pero logró, en cambio, hacer una contribución al género de libros de consejos para príncipes que, al mismo tiempo, revolucionó el propio género.

EL IDEAL HUMANISTA DEL GOBIERNO PRINCIPESCO

Aun cuando la teoría política de finales del Renacimiento nos presenta un marcado cambio de foco, erróneo sería implicar que la resultante literatura de libros de consejos para príncipes y cortesanos representó un principio absolutamente nuevo del pensamiento político humanista. No había nada nuevo en la idea de ofrecer consejos prácticos a los dirigentes políticos sobre la conducción de sus asuntos. Ésta había sido siempre la meta de la anterior tradición de libros de consejos dirigidos a *podestá* y magistrados de las ciudades y esta tradición, a su vez, había utilizado el concepto mucho más antiguo de sostener un "espejo" ante los príncipes, presentándoles la imagen ideal y pidiéndoles buscar su reflejo en sus profundidades.[4] Tampoco había nada novedoso en las suposiciones subyacentes en el consejo que los humanistas de finales del Renacimiento pasaron a ofrecer a los príncipes de su época. Al analizar sus obras, el primer punto que debe notarse es hasta qué grado continuaron nutriéndose en los valores y actitudes que ya habían hecho circular los humanistas "cívicos" de comienzos del *quattrocento.*

Su héroe seguía siendo el *vir virtutis,* y siguieron insistiendo en que la recta ambición de este personaje heroico debía ser conquistar para sí el mayor grado posible de honor, gloria y fama (*cf.* Kontos, 1972, pp. 83-88). Los humanistas posteriores hicieron un hincapié mayor aún en estas creencias ya familiares, pues típicamente consideraron al príncipe como hombre capaz de alcanzar la *virtus* hasta un grado insuperable. Patrizi proclama en uno de los títulos de sus capítulos que "el rey debe establecer la gloria para sí mismo por sus hechos", y nunca duda de que el alcanzar la gloria debe considerarse como "la mayor recompensa del ejercicio de la *virtus*" (p. 399). Castiglione muestra un compromiso mayor aún con la misma escala de valores, especialmente en el libro IV de *El cortesano,* en que considera la relación entre el cortesano y su

príncipe. Empieza anunciando que la principal ambición del cortesano, y "el fin al que se dirige" debe ser el ofrecer sano consejo político a su señor (p. 288). Declara entonces que el objetivo de este consejo será asegurar que el príncipe busque "honor y ganancia", se esfuerce por alcanzar "el pináculo de la gloria" y, por consiguiente logre hacerse "famoso e ilustre en el mundo".[5] A lo largo de todos los diálogos se supone siempre que, aun cuando pueda ser erróneo "buscar la falsa gloria y lo que no se merece", no menos erróneo es "despojarse de un honor merecido y no buscar aquel elogio que es la única verdadera recompensa de los trabajos virtuosos" (p. 99).

Estos valores no son menos claramente apoyados por Maquiavelo en *El príncipe.* Insiste en que el comportamiento principesco debe ser *onesto* así como *utile,* y por consiguiente pide que todos los príncipes tomen como su modelo a "alguna figura histórica que sea elogiada y honrada", manteniendo en todo momento "sus hazañas y acciones ante ellos" (p. 90). Señala a Fernando de Aragón como soberano contemporáneo digno de ser imitado, al principio de su capítulo sobre "Cómo debe comportarse un príncipe para ser estimado", por razón de que, después de "ser un rey sin importancia, se ha convertido en el primer monarca de la cristiandad" (p. 119). A la inversa, expresa su desprecio a Agátocles de Sicilia pese a sus notables realizaciones, alegando que los métodos criminales que invariablemente empleó, "pueden dar poder a un príncipe, pero no gloria" (p. 63). Y cuando al final de *El príncipe* se dirige directamente a los Médicis, su principal preocupación sigue siendo ofrecerles la garantía de que "nada da mayor honor a un hombre" que el fundar un nuevo principado, recordándoles así que si lograban dar "nuevas leyes y nuevas instituciones" a Italia, también obtendrían para sí mismos la recompensa más preciada de la vida política (pp. 133-136).

Un segundo elemento de continuidad entre los teóricos de los espejos para príncipes y sus predecesores se halla en su análisis de las fuerzas que se oponían al *vir virtutis* en su busca del honor, la gloria y la fama. Todos ellos convienen en que la principal culpa de los fracasos de los planes mejor trazados había de atribuirse al poder caprichoso y abrumador de la fortuna.

Desde luego se reconoce, como lo dice Giovanni Pontano en su tratado *De la Fortuna,* que aun cuando la diosa es "carente de razón", a veces es "capaz de contribuir a la felicidad de un hombre" (pp. 519, 543, 549). Pero el hincapié principal generalmente se hace en el poder de la fortuna para causar daños inesperados y a menudo irreparables. Este tema en ninguna parte es tratado con mayor amargura que en *El cortesano* de Castiglione. Tan constantemente apostrofa a la fortuna por "elevar a los cielos a quien le place" y "enterrar en las profundidades a los más dignos de ser exaltados" que *El cortesano* hubo de ser, a la postre, puesto en el Índex, por la herejía de atribuir tanta importancia a una deidad pagana (*cf.* pp. 1-2, 14, 30, 285; Cartwright, 1908, II, p. 446).

La misma idea es repetida —y con característica vehemencia— en *El príncipe* de Maquiavelo (*cf.* Flanagan, 1972, pp. 127-135). Como Pontano, empieza reconociendo que es posible atraer las atenciones favorables de la fortuna, y reconoce que a veces se permite a los hombres "lograr grandes cosas" de esta manera. En su primer capítulo establece como axioma que hay dos maneras básicas de alcanzar un principado, sea por el ejercicio de la *virtù,* sea por el don de la fortuna (p. 33). Más adelante incluye una sección especial sobre "nuevos principados adquiridos con ayuda de la fortuna", en que ofrece el caso de César Borgia como el ejemplo más instructivo de un hombre que "adquirió su estado" enteramente por obra de la "buena fortuna" (pp. 53-54). Sin embargo, la principal

insistencia de Maquiavelo siempre es en el carácter inestable de la diosa, y en la consecuente insensatez de contar indefinidamente con su apoyo. Dedica su penúltimo capítulo a reflexionar sobre "el poder de la Fortuna en las cosas humanas", y en este punto la compara con uno de esos ríos violentos que, "cuando se enfurecen, invaden las llanuras" sin permitir "ninguna posibilidad de resistencia" (p. 130). De manera semejante, concluye que la moraleja que puede sacarse de la carrera de César Borgia es que un príncipe siempre debe depender de su propia *virtù* antes que de los favores de la fortuna al tratar de "conservar su estado". Habiendo adquirido este poder enteramente "por la buena fortuna de su padre", César estuvo en particular peligro de perderlo en cuanto la suerte le abandonara. Esto sucedió de manera alarmantemente súbita, de modo que "lo que instituyó de nada valió" y terminó su vida siendo presa de "la extraordinaria e insólita malicia de la fortuna" (pp. 54-55).

Habiendo subrayado el papel de la fortuna en los asuntos humanos, los escritores de "espejos para príncipes" pasan a preguntar qué cualidades debe poseer un soberano para contener y reducir el poder de la fortuna. La respuesta que sugieren vuelve a revelar su dependencia del esquema de conceptos ya esbozado por los humanistas de principios del *quattrocento.* Todos convienen en que, como declara Patrizi, "sólo por medio de la *virtus*" un príncipe puede tener esperanzas de superar el encono de la fortuna y alcanzar las metas de "honor, gloria y fama" (p. 228). Como en el caso de los humanistas anteriores, Patrizi tiene, en este punto, dos cosas en mente. Una es que el príncipe que adquiere la verdadera *virtus* "nunca será dominado en sus asuntos por la fortuna", ya que logrará mantenerse firme aun en las circunstancias más adversas (p. 280). La otra es que, "la buena fortuna siempre es compañera del valor", un príncipe que posea la *virtus* tam-

bién tendrá la mejor oportunidad de contar con el apoyo de la veleidosa diosa en la dirección de sus asuntos (p. 280). Así, se considera que el concepto de *virtus* representa la cualidad clave que un príncipe necesita cultivar, más que ninguna otra, si quiere "conservar su estado". Como lo subraya Pontano en su tratado sobre *El príncipe,* "hay que honrar tanto la *virtus*" que todos los soberanos deben "levantarse para seguirla" en todos sus actos públicos (pp. 1034, 1042). La *virtus* es "lo más espléndido que hay en todo el mundo", más magnífica aún que el sol, pues "el ciego no puede ver el sol" en tanto que "aun él puede ver la *virtus* tan claramente como es posible" (p. 1044).

Una vez más vemos que Maquiavelo revela las mismas doctrinas en *El príncipe.* Insiste, ante todo, en que un hombre de verdadera *virtù* nunca puede ser totalmente abrumado ni hasta por la más adversa fortuna. Aun cuando en su capítulo sobre "El poder de la fortuna en las cosas humanas" concede que la diosa bien puede ser "árbitro de la mitad de las cosas que hacemos", sin embargo, sostiene que deja "la otra mitad, poco más o menos, para que la dominemos nosotros mismos" (p. 130). También, es un convencido creyente en el adagio de que *Fortes Fortuna Adiuvat:* la fortuna favorece al valiente. Indica que "siendo mujer, favorece a los jóvenes, porque son menos circunspectos y más ardientes, y porque se le imponen con mayor audacia". Y termina declarando, en forma característicamente florida que, "como la fortuna es mujer" el objeto del hombre de *virtus* debe ser "tratarla y coaccionarla" hasta que ella se someta a su voluntad (p. 133).

Para Maquiavelo, como para los demás humanistas, el concepto de *virtù* es aplicado así para denotar la cualidad indispensable que capacita a un soberano a desviar los dardos y flechas de la fortuna adversa, y a aspirar, por consiguiente, a alcanzar el honor, la gloria y la fama. Esto surge muy clara-

mente en su capítulo "Por qué los príncipes de Italia perdieron sus estados" (p. 128). Advierte a todos los nuevos príncipes que, si desean alcanzar la "doble gloria" que proviene de establecer un nuevo principado y asegurarlo, ante todo deberán reconocer que "las únicas defensas buenas, seguras y durables" son las que "dependen de uno mismo y de su *virtù*" (p. 129). El mismo compromiso recurre aún más claramente en el capítulo final de *El príncipe,* en que Maquiavelo hace su "exhortación" a los Médicis a "liberar a Italia de los bárbaros" (p. 133). Empieza por asegurarles que, poseyendo su "ilustre casa", "fortuna y *virtù*", de allí se sigue que nadie estaría mejor preparado para "llevar a Italia a su salvación" (p. 135). Y termina citando una estrofa de "Italia mía", en que, como ya hemos visto, Petrarca había llamado a sus conciudadanos a probar que su *virtus* no se había perdido, y que eran capaces de resucitar las glorias de la antigua Roma en la moderna Italia (p. 138).

Por último, la mayoría de los escritores de "espejos para príncipes" continúan apoyando la tradicional suposición humanista de que, puesto que el tipo adecuado de educación es de importancia decisiva para moldear el carácter del *vir virtutis,* debe haber una conexión íntima entre la mejor educación y el mejor consejo político. Maquiavelo constituye, en cierto modo, una excepción a esta regla, ya que sólo de paso menciona la cuestión de la "preparación intelectual" del soberano, quizá porque genuinamente creyera (como a veces parece implicarlo) que la mejor educación para un príncipe consistiría sencillamente en memorizar *El príncipe* (*cf.* p. 89). Pero en casi todos los demás libros de consejos para soberanos y cortesanos se hace continuo hincapié en las dos afirmaciones centrales que ya hemos visto como características de los tratados educativos de los humanistas. Ante todo, se apoya enérgicamente la creencia de que no debe trazarse ningu-

na distinción absoluta entre el tipo de educación apropiada para caballeros o príncipes y el tipo de educación apropiada para "clérigos". En el primer libro de *El cortesano* de Castiglione se encuentra uno de los análisis de este tema que llegaron a tener mayor influencia. Allí, varias veces se censura a los franceses por "pensar que las letras van en detrimento de las armas", y por su bárbara suposición de que "es gran insulto llamar clérigo a alguien" (pp. 67, 69). La opinión del propio Castiglione es que aun cuando "la principal y verdadera profesión del cortesano debe ser la de las armas", también debe ser un hombre de grandes realizaciones culturales, "familiarizado no sólo con la lengua latina sino también con la griega" y "más que pasablemente enterado" de "aquellos estudios a los que llamamos humanidades" (pp. 32, 70). La otra cuestión familiar que estos escritores analizan, es la naturaleza del programa que deben seguir por igual los cortesanos y los aspirantes a príncipes. El análisis más completo aparece en el segundo libro de *El reino y la educación del rey,* de Patrizi. Empieza por subrayar la importancia de conseguir preceptores apropiados para los jóvenes príncipes, y pasa a trazar un detallado curso de instrucción de una índole típicamente humanista. Ésta empieza con la gramática, "fundamento de todas las demás disciplinas", continúa con el estudio de los mejores autores antiguos, y concluye con una extensa descripción de lo que "el rey debe saber de matemáticas" así como con una elucidación de la importancia de la música y el ejercicio corporal (pp. 69-75, 78-86). La idea es mostrar al príncipe que tiene el difícil deber de ofrecerse como modelo del "hombre renacentista", a todos sus súbditos.

Hasta aquí hemos considerado hasta qué punto los escritores de "espejos para príncipes", de finales del Renacimiento, continuaron apoyando los valores y conceptos ya articulados por los humanistas de comienzos del *quattrocento.* Queda

por analizar en qué forma, el cambiante carácter de su público les movió a introducir cierto número de elementos nuevos en su pensamiento político y moral.

En primer lugar, tendieron a diferir agudamente de la mayoría de sus predecesores en sus opiniones acerca de los propósitos del gobierno. Los humanistas "cívicos", así como los autores de libros de consejos para *podestá* y magistrados de la ciudad, habían apoyado todos ellos la idea de que conservar la libertad y la justicia constituía el principal valor de la vida política. Por contraste, los teóricos de "espejos para príncipes" desarrollaron un argumento que, como hemos visto, ya había sido esbozado por los primeros defensores de los regímenes "despóticos" y "tiránicos". Sostuvieron que el principal asunto del gobierno consistía en mantener al pueblo no tanto en estado de libertad como de seguridad y de paz. Estas nuevas prioridades, pueden observarse con la mayor claridad en la última sección de *El cortesano* de Castiglione. Uno de los personajes que participan en el diálogo intenta protestar, viendo la importancia que sus interlocutores atribuyen a las virtudes de tranquilidad y obediencia. Declara que "puesto que la libertad nos ha sido dada por Dios como don supremo", es totalmente erróneo "que un hombre deba tener una mayor proporción de ella que otros", situación "que ocurre bajo el gobierno de príncipes que en su mayoría mantienen en la mayor sujeción a sus súbditos" (p. 304). Sin embargo, pronto le aseguran que semejante visión de la vida política no es más que una petición de "que se nos permita vivir como gustemos" en lugar de vivir "de acuerdo con leyes buenas" (p. 305). Y una vez que ha sido insinuada en el debate esta conveniente ecuación entre un estado de libertad igual y de pura licencia, los demás personajes se sienten capacitados a concluir, con renovada confianza, que el verdadero oficio de un buen gobernante debe ser "establecer a su pueblo en tales le-

yes y ordenanzas que pueda vivir en paz y tranquilidad" y "pueda disfrutar dignamente" de una condición de tranquilidad no perturbada (pp. 310-311).

El mismo cambio de prioridades está no menos claramente marcado en *El príncipe* de Maquiavelo. Menciona la "libertad antigua" de las repúblicas sólo para observar después que esto suele hacerlas menos reductibles al gobierno de los príncipes (p. 49). Repetidas veces asegura que el principal deber de un gobernante debe ser velar por su propia "fuerza y seguridad", viendo al mismo tiempo que sus súbditos estén "estabilizados y seguros" (pp. 113-114). Y hasta caracteriza su propio objetivo al escribir *El príncipe* como un intento por establecer un conjunto de reglas tal que cualquiera que las siga "parecerá establecido de largo tiempo y pronto estará más seguro en su gobierno que si hubiese estado gobernando sus estados durante largo tiempo" (p. 128).

Los autores de espejos para príncipes generalmente pasan a argüir que, como estos valores más fácilmente pueden alcanzarse bajo el gobierno de un príncipe, de allí se sigue que la monarquía ha de considerarse como la mejor forma de gobierno. Cierto es que tanto Maquiavelo como Patrizi se niegan a sacar este supuesto corolario. Maquiavelo en particular, prefiere mantener en tensión dos ideas contrastantes acerca de los méritos rivales de los regímenes principesco y popular. Por una parte subraya, tanto en *El príncipe* como después en *Los discursos,* que en condiciones de avanzada corrupción política siempre será necesario —en una república no menos que en un principado— depender del régimen enérgico de un solo hombre para restaurar la prístina *virtù* de una comunidad. Pero por otra parte implica, en *El príncipe,* y después lo dice tan explícitamente como pueda desearse en *Los discursos,* que sus propias preferencias personales siempre serán

por una vida de libertad política, y por tanto, por una forma republicana de gobierno.

A pesar de todo, la línea de argumento más habitual fue que nadie verdaderamente preocupado por los valores de la ciudad y la paz puede seguir sosteniendo la tradicional preferencia por la libertad de las repúblicas. Ya encontramos esta implicación, hecha con gran confianza desde el fragmento *De la monarquía,* de Vergerio, con su subtítulo "La mejor forma de gobierno". Vergerio empieza sosteniendo que el propósito principal del gobierno es evitar el faccionalismo y mantener la "seguridad y defensa de la inocencia" (p. 447). Arguye entonces que "el gobierno de la multitud" sólo produce "tumultos", con el interminable interjuego de los partidos, el continuado saqueo de la propiedad y la perenne amenaza de la guerra civil (p. 448). Por tanto, le parece obvio que "la monarquía debe preferirse al gobierno del pueblo" (p. 447). No sólo insiste en que los príncipes "son mucho mejores" para "suprimir las sediciones y tumultos entre los ciudadanos", sino que hasta mantiene —en confusión aparentemente deliberada de las categorías tradicionalmente opuestas— que "con un buen rey que es justo y clemente" estamos seguros, en efecto, de alcanzar "verdadera libertad" porque "tenemos segura la paz" (pp. 447, 449). En el curso del *cinquecento* esta manera de contrastar la seguridad de los *regna* con lo sediciosos de las *communitates* se volvió lugar común aceptado entre los humanistas, como lo había sido de tiempo atrás entre los escritores escolásticos. Por ejemplo, cuando Giovanni Rondinelli en 1538 recordó los "viejos días" de la República florentina, se sintió convencido de que la ciudad había estado "llena de torres, castillos y facciones en pugna" durante toda la época de los regímenes populares, y de que la más grande realización de los Médicis había consistido en poner fin a estos disturbios imponiendo la *Pax Medicea,* el régimen pacífi-

co de su propio gobierno principesco (*cf.* Cochrane, 1965, p. 12).

El otro gran cambio introducido por los teóricos de los espejos para príncipes en el vocabulario político heredado se centró en su análisis del concepto clave de *virtus.* Hasta aquí hemos visto que convenía con sus predecesores humanistas definiendo el concepto heurísticamente como la cualidad que capacita al hombre a combatir el poder de la fortuna y a alcanzar los objetivos de honor, gloria y fama. Sin embargo, si ahora nos volvemos a investigar la naturaleza de las cualidades en que estaban pensando al aplicar el término, veremos que su interés en la *virtus* de los gobernantes antes que de los ciudadanos ordinarios, les movió a incorporar dos significativos puntos nuevos en sus escritos.

El primero fue la sugestión —adaptada de la *Política* de Aristóteles— de que las cualidades admirables en un príncipe pueden ser distintas de las que merecen admiración en un ciudadano privado. Esto hace un tanto engañoso afirmar, como lo han hecho algunos estudiosos, que "las virtudes políticas fueron consideradas idénticas a las virtudes privadas" por estos escritores (*cf.* Anglo, 1969, p. 190). Por ejemplo, si vemos el estudio de la *virtus* hecho por Patrizi en *El reino y la educación del rey,* le encontraremos sosteniendo inequívocamente que "las virtudes del gobernante son una cosa, las virtudes del pueblo son otra" (p. 95). Declara que existen muchas cualidades, especialmente las que convienen a "una visión modesta", que "merecen el mayor elogio en los ciudadanos ordinarios" pero que son totalmente inapropiadas en los príncipes (pp. 95-96). Concede que "los ciudadanos deben esforzarse por adquirir la *virtus*", pero pone en claro que considera ésta como una cualidad relativamente pasiva, que incluye el cultivo de la "obediencia y la buena voluntad" y de la

"gratitud por los beneficios que reciben de los reyes" (pp. 371, 392).

La misma dicotomía es trazada aún más claramente por Maquiavelo en *El príncipe.* La *virtù* del gobernante es considerada como una fuerza asombrosamente creadora, clave para "conservar su estado" y capacitarlo a rechazar a sus enemigos. En cambio, el principal mérito del pueblo se encuentra en su característica tendencia a la pasividad benigna. Durante todo el libro Maquiavelo supone que "el pueblo sólo pide no ser oprimido" y, por tanto, casi no se molesta en asignarle una parte y una voz en el drama de la vida política. Insiste en que mientras su soberano "no robe su propiedad o su honor a la gran mayoría", el pueblo "permanecerá contento" y en gran parte dúctil (p. 102). Y aconseja al "príncipe sabio" fortalecer estos hábitos de lealtad inventando "maneras por las cuales sus ciudadanos siempre y en todas las circunstancias dependan de él", siendo el objeto de esto asegurar que "siempre le sean fieles" en tiempos de necesidad (p. 71). El príncipe es retratado invariablemente por Maquiavelo como figura en movimiento, pero dice que la actividad del pueblo se limita a "la inquietud de unos cuantos", "de los que se puede disponer fácilmente y de muy variadas maneras" (p. 102).

El segundo elemento nuevo que los humanistas posteriores introducen en sus discusiones de la *virtus* es una tendencia a explicar el significado del término por referencia a una lista cada vez más heroica de cualidades morales particulares. Aunque Maquiavelo se aparta tan manifiestamente como es posible de esta idea, generalmente se ha supuesto en los más convencionales libros de consejos que la posesión de las *virtus* puede equipararse a la posesión de dos grupos particulares de las virtudes convencionales.

Se afirma, ante todo, que no podrá llamarse a nadie hombre de verdadera *virtus* a menos que manifieste todas las

principales virtudes cristianas así como las virtudes "cardinales" señaladas por los moralistas de la Antigüedad. Este aspecto del análisis simplemente es una reiteración de los argumentos que ya hemos encontrado en los escritos de Petrarca y de los humanistas de principios del *quattrocento.* Una de las más plenas reafirmaciones de este compromiso nos la da Patrizi en *El reino y la educación del rey.* Al principio del libro VI se pregunta "¿Qué es *virtus*?" y observa que Platón nos da la esencia de la respuesta cuando "afirma que hay cuatro virtudes principales" (pp. 235, 237). Éstas son enumeradas entonces, y analizadas con considerable extensión. Primero viene la virtud de la prudencia o sabiduría, de la que se nos dice que incluye la razón, la inteligencia, la circunspección y la sagacidad (pp. 237-250). Viene después la virtud de la templanza, que va con la modestia, la abstinencia, la castidad, la honradez, la moderación y la sobriedad (pp. 254-270). La tercera virtud cardinal es la fortaleza, propiedad más sencilla y evidente, de la que se dice es "la virtud apropiada ante todo en los grandes hombres" (p. 275). Y finalmente aparece la virtud condensadora de la justicia, que Patrizi divide en sus aspectos divino, natural y civil, conviniendo con Platón en que se le debe considerar como "el mayor bien de todos" (pp. 314-319). Pero la elaboración de esta tipología platónica está lejos de llevarnos al fin del análisis de Patrizi. Pasa entonces a subrayar, con gran hincapié, la suposición humanista ortodoxa de que todas estas virtudes serán vanas a menos que sean suplementadas y fortalecidas por las cualidades fundamentalmente cristianas de la piedad, la religión y la fe. Define la piedad como "la idea de Dios", y arguye que la religión es "la compañera inseparable" de esta virtud, ya que se centra "en el culto de lo divino" (pp. 346-350). Pero insiste en que la virtud más grande de todas es la fe cristiana, pues "da tal esplendor que todas las demás virtudes de reyes y príncipes parecen os-

curas sin ella" (p. 58). A menos que nuestros soberanos cultiven esta cualidad, concluye Patrizi, "su sabiduría será vana y mentirosa", su templanza será "triste y vergonzante", su fortaleza será "cobarde y torpe" y su administración de la justicia no será "más que derramamiento de sangre" (p. 358).

Las otras virtudes que estos escritores subrayan son aquellas que consideran especialmente apropiadas para que las cultiven príncipes y reyes. Esta preocupación apenas había surgido en los escritos de los humanistas "cívicos", ya que su principal interés había sido analizar la *virtus* del cuerpo de ciudadanos en conjunto. Sin embargo, ya había un claro precedente de este interés en los anteriores libros de consejos dedicados a la *podestá* y magistrados de las ciudades, y fue esencialmente este enfoque el que los autores de espejos para príncipes empezaron hoy a retomar y a desarrollar en un estilo más elaborado.

Comienzan por declarar que todos los gobernantes deben tratar de adquirir las virtudes emparentadas de liberalidad y magnificencia. Éstas se encuentran "entre las virtudes más grandes de todas", asevera Patrizi, "en el caso de los reyes y príncipes" (pp. 304-308). Pontano dedica dos tratados especiales a elogiar estas cualidades, siendo en cada caso la suposición subyacente que un príncipe que muestra parsimonia o avaricia se engaña si trata de alcanzar las más altas prebendas de la gloria y la fama. El escrito *De la liberalidad* insiste en que "nada es más indigno en un príncipe" que la falta de generosidad, y repetidas veces (y de modo un tanto engañoso) elogia a Fernando de Nápoles como modelo de patrón liberal (pp. 10, 45, 55). El escrito sobre la magnificencia explica, de manera similar, que una reputación de crear "edificios nobles, iglesias y teatros espléndidos" es indispensable elemento de gloria de un príncipe, y una vez más, señala a Fernando de

Nápoles por "la magnificencia y majestad" de los edificios públicos que ordenó hacer (pp. 85-87).

Se nos dice que la segunda virtud principesca es la clemencia. Esta afirmación llevó a los teóricos de los espejos para príncipes, a enfrentarse a una cuestión que, como hemos visto, invariablemente había sido debatida por los autores de libros de consejos para *podestá* y magistrados de ciudades: si es mejor para un gobernante ser amado o temido. Como en el caso de sus predecesores, todos estos autores responden que, como dice Castiglione, el príncipe siempre debe tratar de ser "no sólo amado, sino casi adorado por sus súbditos" (p. 317). Cierto es que había un elemento de desacuerdo en este punto, pues a veces fue sugerido —por ejemplo, por Patrizi— que ocasionalmente podía ser apropiado e impresionante que un soberano se comportara con marcada severidad (p. 325). Pero aun Patrizi concede que es peligroso adoptar este curso, ya que la severidad "fácilmente degenera en salvajismo" y "no hay vicio más vergonzoso, detestable o inhumano" que la crueldad en un príncipe (p. 325). Más aún, generalmente se convino, como lo afirma Pontano al comienzo de su tratado sobre *El príncipe,* que "quienes desean gobernar deben mostrar ante todo dos cualidades, siendo la primera la liberalidad y la segunda la clemencia" (p. 1026). El valor de la clemencia, sigue diciendo Pontano, sería difícil de exagerar, pues "siempre que reconocemos esta cualidad en alguien, lo admiramos y honramos en todo, lo consideramos como un dios" (p. 1026).

Por último, se exhortó al príncipe a continuar en todo momento siendo dechado mismo del honor, otorgando libremente su palabra y no violando nunca su promesa. Es cierto que estas cualidades fueron consideradas menos claramente que la liberalidad y la clemencia como virtudes distintivamente principescas. Solían ser consideradas como parte del

más general código de conducta que los humanistas habían creado para la guía del caballero renacentista, código en que las ideas de "jurar por el propio honor" y "dar la palabra de caballero" ya habían llegado a ser —como en *El cortesano,* de Castiglione— sinónimos de decir la verdad (*cf.* pp. 117, 138, 290). Sin embargo, hay no pocas pruebas de que éste fue un valor que el soberano, como exponente más destacado del código de honor, había de desplegar con excepcional escrupulosidad. Patrizi, en uno de los títulos de sus capítulos, hace gran hincapié en que un rey "nunca ha de comprometerse en un engaño, nunca ha de decir una mentira, y nunca debe permitir a otros que mientan" (p. 138). Pontano conviene, en su tratado sobre *El príncipe,* en que "nada es más lamentable" que un soberano "no cumpla con su palabra", e insiste en que "si surge la situación, será absolutamente necesario que mantenga su palabra aun ante sus enemigos" (p. 1026). Más aún, es evidente, por buen número de memorias de sus contemporáneos, que un príncipe que debidamente desplegara estas cualidades recibiría siempre la más alta admiración y elogio. Esto surge muy claramente, por ejemplo, del bello relato de la carrera del duque Federico de Urbino, que nos da Vespasiano de Bisticci (1421-1498), librero florentino que compuso una notable serie de *Vidas de hombres ilustres del siglo* XV. La primera cualidad que cita en su imponente lista de "las virtudes eminentes" de Federico, es "su buena fe, en la que nunca vaciló" (p. 85). Vespasiano nos dice que "todos aquellos a quienes dio su palabra son testigos de que nunca la violó", y añade buen número de anécdotas para mostrar que el duque consideró como "inviolables" todas sus promesas, ya fuesen "bajo obligación o no", y ya hubiesen sido dadas por escrito o simplemente de palabra (p. 86).

Hasta aquí, al considerar *El príncipe* de Maquiavelo, nos hemos concentrado en ver hasta qué punto puede mostrarse que encarna los valores y preocupaciones características del género de "espejo para príncipes" en general. Nos parece esencial empezar adoptando esta perspectiva. Esto hace posible, en primer lugar, identificar un equívoco común de la relación entre *El príncipe* y la más tradicional literatura política de su época.

A menudo se ha afirmado que el libro de Maquiavelo es enteramente *sui géneris,* que no "cabe en ninguna categoría" y aun que "desdeña por completo los conceptos y categorías" en términos de los cuales los demás teóricos y críticos de su generación acostumbraban expresarse.[6] Sin embargo, hoy ya debe ser evidente que el formato, las presuposiciones y muchos de los argumentos centrales de *El príncipe* hacen de él una aportación reconocible a una tradición bien establecida del pensamiento político de finales del *quattrocento.* Una segunda razón para adoptar esta perspectiva es que, al elucidar las principales suposiciones de los autores de espejos para príncipes, estamos colocándonos en la mejor perspectiva para observar hasta dónde pudo tener Maquiavelo la intención ulterior de cuestionar o aun de ridiculizar algunos de sus valores. Desde luego, es evidente —y a este respecto contamos con la afirmación del propio Maquiavelo— que se consideró a sí mismo como crítico consciente de varios elementos clave que había en la literatura existente de libros de consejos para príncipes (*cf.* p. 90). Pero sólo cuando hemos captado el preciso marco intelectual dentro del cual estaba escribiendo Maquiavelo podemos reconocer los puntos y el grado en que, en realidad, se interesó en desafiar y repudiar su propia herencia humanista.

Hay dos principales secciones de *El príncipe* en que Maquiavelo está muy interesado en atacar directamente las teorías políticas de sus contemporáneos. La primera es la denuncia por no subrayar el significado del simple poder en la vida política.[7] Como hemos visto, generalmente se ha supuesto que mientras el príncipe se dedique plenamente a una vida de virtud, esto le capacitará a alcanzar los más elevados objetivos de honor, gloria y fama. Por contraste, Maquiavelo insiste en que esto es desconocer ingenuamente hasta qué grado el mantenimiento de un buen gobierno depende de una inquebrantable voluntad de suplementar las artes de persuasión con el empleo de una eficaz fuerza militar. Es este aspecto del gobierno principesco —desatendido de manera conscientemente civilizada por la mayoría de sus contemporáneos— el que Maquiavelo restaura con gran énfasis polémico en las páginas de *El príncipe,* insistiendo en la necesidad (según la frase de Wolin) de una "economía de la violencia" (*cf.* Wolin, 1961, pp. 220-224).

Sin embargo, es necesario cierta cautela al establecer este punto. A veces se ha sugerido que, con la publicación de la teoría política de Maquiavelo, "es posible fechar el comienzo de una nueva visión de la guerra" (Walzer, 1966, p. 273). Puede decirse que esto es sobreestimar la novedad de la insistencia de Maquiavelo en la necesidad de construir el concepto de *virtù* en parte como cualidad militar. Ciertamente sería erróneo considerarlo como el primer escritor que introdujo esta doctrina en el pensamiento político humanista; pues la anuencia a luchar en nombre de la propia *patria,* la disposición a emplear la violencia en esta causa siempre había sido tratada por los primeros humanistas "cívicos" como aspecto indispensable de la *virtus* del verdadero ciudadano. Tampoco sería atinado considerar a Maquiavelo como el primer escritor que llevó estas suposiciones acerca de lo inevitable de la

fuerza a la atmósfera más enrarecida de la literatura de espejos para príncipes. Bartolomeo Sacchi —que había sido soldado profesional a las órdenes de Piccinino en su juventud— ya había insistido, en 1471, en su tratado sobre *El príncipe* en que un gobernante siempre debe estar dispuesto a combinar la diplomacia con la coacción y, por consiguiente, debe asegurarse de contar con el apoyo de todo un ejército bien preparado de sus propios ciudadanos (*cf.* Bayley, 1961, p. 234).

A pesar de todo, no hay duda de que Maquiavelo hace un hincapié excepcionalmente poderoso en el papel de la simple fuerza en la conducción del gobierno. Dedica tres capítulos centrales de *El príncipe* a analizar las cuestiones militares, arguyendo que "los principales fundamentos de todo Estado" están constituidos por "buenas leyes y buenos brazos" (p. 77). Empieza con la muy enérgica afirmación de que "donde hay buenos brazos, inevitablemente siguen buenas leyes" (p. 77). Y resume su consejo insistiendo, con característica exageración, en que el príncipe "no debe tener otro objeto ni pensamiento, ni adquirir capacidad en nada salvo en la guerra, su organización y su disciplina" (p. 87). También analiza un tema relacionado que, como hemos visto, siempre habían subrayado los anteriores humanistas del *quattrocento:* la temeridad y el peligro de valerse de tropas mercenarias. Ofrece como regla absoluta que "si un príncipe basa la defensa de su Estado en mercenarios, nunca alcanzará la estabilidad o la seguridad" (p. 77). Y añade que "no hay necesidad de extendernos en este punto porque la actual ruina de Italia no ha sido causada más que por haber dependido de tropas mercenarias" (p. 78). La solución que propone —también en armonía con las ideas de los humanistas anteriores— es que cada príncipe debe dedicarse a formar una milicia ciudadana, y debe asumir "el mando personal y capitanear él mismo sus tropas" (pp. 78-84). A menos que haga esto, concluye sombríamente

Maquiavelo, "ningún principado está seguro; antes bien, dependerá de la fortuna, ya que no hay *virtù* que lo defienda cuando llegue la adversidad" (p. 87).

La otra sección en que Maquiavelo desafía las suposiciones prevalecientes entre los autores de espejos para príncipes es el analizar el papel de la *virtù* en la vida política. Como hemos analizado, dos principales conceptos de la idea de *virtù* habían surgido de la tradición humanista del pensamiento moral y político: en primer lugar, que la *virtù* es la cualidad que capacita al gobernante a alcanzar sus fines más nobles; y en segundo lugar, que la posesión de la *virtù* puede equipararse a la posesión de todas las grandes virtudes. Como resultado, los más destacados teóricos del gobierno principesco habían pasado, todos ellos, a ofrecer el mismo fundamental consejo político: que si un gobernante desea "conservar su Estado" y alcanzar el honor, la gloria y la fama, necesitará ante todo cultivar toda la gama de virtudes cristianas así como morales. Es precisamente esta conclusión central la que Maquiavelo niega. Conviene en que los objetivos apropiados para un príncipe son el honor, la gloria y la fama. Pero rechaza con gran vehemencia la creencia prevaleciente en que la manera más segura de alcanzar estos fines es actuar siempre de una manera convencionalmente virtuosa.

Aun cuando es claro qué posición está atacando Maquiavelo en este punto decisivo de su argumento, la naturaleza exacta de la posición que desea defender queda un tanto oscurecida por su amor a la paradoja. A veces parece estar diciendo que, aun cuando los príncipes hagan un deber de actuar virtuosamente, deben reconocer que para actuar tan virtuosamente como sea posible no deben tratar de actuar virtuosamente todo el tiempo. Es decir, a veces parece estar señalando una ironía a menudo subrayada por los moralistas del Renacimiento: la ironía de que (como lo dice Hamlet) a

menudo es necesario "ser cruel sólo para ser bondadoso".[8] Maquiavelo apunta a esta línea de pensamiento al analizar la virtud de la libertad. Indica que como el deseo de parecer generoso a menudo lleva a los príncipes a imponer cargas gratuitas a su pueblo, un príncipe que no tema actuar ahorrativamente puede descubrir que "con el tiempo, llegará a ser reconocido como un hombre esencialmente generoso" (p. 93). La misma paradoja es aún más claramente invocada en la siguiente discusión sobre la clemencia. Empieza observando que "César Borgia fue tildado de cruel" pero inmediatamente añade que "esta crueldad suya reformó la Romaña, le dio la unidad y restauró el orden y la obediencia" (p. 95). Nos dice que la moraleja de la historia es que un príncipe con la suficiente confianza en sí mismo para empezar poniendo "un ejemplo o dos" a la larga "resultará más compasivo" que el príncipe que no "sofoca los desórdenes que conducen al asesinato y a la rapiña" simplemente para "no ser llamado cruel" (p. 95).

Sin embargo, el meollo del mensaje de Maquiavelo consiste en dos afirmaciones un tanto distintas —aunque apenas menos paradójicas— acerca del papel de las virtudes convencionales en relación con las aspiraciones al honor, la gloria y la fama a las que debe tender un príncipe. La primera es que nada importa tanto como conservar las apariencias. Hasta insinúa que, mientras logre hacerse esto, nada más importa en absoluto. El objetivo del príncipe, repetidas veces nos dice, es ser "considerado honorable" y ser "universalmente alabado" (p. 101). Así es esencial, especialmente si en realidad no es un hombre virtuoso, que "sea tan prudente que sepa cómo escapar de la mala reputación atribuida a aquellos vicios que pueden hacerle perder su Estado" (p. 92). Esto, a su vez, significa que debe estar dispuesto a ser "gran mentiroso y engañador", aprovechando el hecho de que "los hombres son tan simples"

que "el engañador siempre encontrará alguien dispuesto a dejarse engañar" (p. 100). El talento indispensable es la capacidad de imitar la virtud: el príncipe "no necesariamente debe tener toda las buenas cualidades" pero "ciertamente debe parecer que las tiene" en todo momento (p. 100).

Más aún, se da al príncipe la reconfortante seguridad de que este talento no es difícil de adquirir. La razón es que aun cuando "cada quien esté en posición de observar" su comportamiento, "pocos están en posición de entrar en contacto íntimo" con él (p. 101). Como resultado, sus medidas políticas normalmente serán apreciadas no por sus cualidades intrínsecas sino antes bien por sus "apariencias y resultados" (p. 101). La implicación, convenientemente para el príncipe, es que si logra mantener un grado suficiente de lejanía y majestad, "siempre será considerado honorable y será universalmente elogiado" aun si sus métodos en realidad no tienen nada de honorables (p. 101).

La razón de Maquiavelo para atribuir tanta importancia a las artes del disimulo y la ocultación se hace clara en cuanto pasa a su otra afirmación acerca del papel de las virtudes en la vida política. Arguye que, aun cuando siempre es esencial que los príncipes parezcan convencionalmente virtuosos, a menudo es imposible para ellos comportarse de manera convencionalmente virtuosa. La razón que desenvueltamente ofrece es que "habida cuenta de todo", el príncipe "encontrará que algunas de las cosas que parecen ser virtudes, si las practica, lo arruinarán, y que algunas de las cosas que parecen ser perversas le darán la seguridad y la prosperidad" (p. 92). De allí se sigue que un príncipe que desee conservar su gobierno "y alcanzar las mayores alabanzas de honor, gloria y fama", ha de "aprender cómo no ser virtuoso y a valerse de esto, o no, según la necesidad" (p. 91).

Maquiavelo hace este anuncio al nivel consciente de su afirmación más heterodoxa en el capítulo XV de *El príncipe,* al analizar "aquellas cosas por las cuales los hombres y especialmente los príncipes son alabados o censurados" (p. 90). La elaboración de esta doctrina y sus implicaciones ocupan los siguientes cuatro capítulos: la notoria sección sobre "cómo debe comportarse un príncipe en el trato con súbditos y amigos" (p. 90). Maquiavelo empieza afirmando la conclusión que le importa establecer: que "la brecha entre cómo debe uno vivir y cómo vive es tan vasta que el hombre que olvide lo que realmente se hace por lo que debe hacerse aprende la manera de la autodestrucción antes que de la autoconservación" (p. 91). Procede entonces a ilustrar este argumento lanzando un ataque precisamente a aquellas virtudes que los autores de libros de consejo para príncipes siempre habían considerado particularmente apropiadas para que las cultivara el soberano.

El efecto de este ataque es deliberadamente intensificado por el hecho de que Maquiavelo continúa valiéndose de todas las habituales convenciones humanísticas al extender su propia y contrastante descripción de las virtudes supuestamente principescas. Empieza recordándonos que "todos los hombres, cuando se habla de ellos, y en particular los príncipes", es habitual preguntarse acerca de "diversas cualidades" que "les valen la censura o el elogio" (p. 91). Enfoca entonces las tres virtudes principescas que siempre se subrayan en tales discusiones: "Uno es llamado pródigo, otro tacaño", "uno cruel, otro clemente"; "uno religioso, otro incrédulo" (p. 91). Y al volverse a ofrecer su propio análisis de estos atributos, introduce cada parte de su discusión con su título de capítulo, en latín, en el estilo aprobado por los humanistas. Así, el capítulo XVI se intitula "De Liberalitate et parsimonia"; el ca-

pítulo XVII, "De Crudelitate et pietate"; y el capítulo XVIII "Quomodo fides a principibus sit servanda".[9]

Habiendo establecido esta lista canónica de las llamadas virtudes principescas, Maquiavelo procede a demolerlas punto por punto. Primero considera la virtud de la liberalidad, y asegura al príncipe que "si sus acciones son influidas por el deseo de ganar semejante reputación, empezará a tornarse odioso" (p. 92). Después estudia la virtud de la clemencia, y muestra que en el caso de Escipión esto fue nada menos que una característica fatal, "que habría acabado por empeñar su fama y su honor" si el Senado no hubiese podido contenerla a tiempo (p. 98).

Y finalmente examina la virtud de cumplir las propias promesas, y desenvueltamente concluye que un príncipe que tome en serio esta obligación descubrirá infinidad de veces que se "ha colocado en desventaja" (p. 100).

A la inversa, en estos capítulos Maquiavelo insiste en que si un príncipe desea "conservar su Estado" a menudo encontrará esencial y positivamente ventajoso "actuar desafiando la buena fe, la caridad, la bondad y la religión" (p. 101). Ilustra esta afirmación en un estilo similarmente polémico, extendiéndose en la utilidad precisamente de aquellos vicios que los autores de espejos para príncipes habían aconsejado al príncipe evitar a toda costa. Empezando con la cualidad de la avaricia, indica que "en nuestros tiempos sólo han logrado grandes cosas los que han sido tildados de avaros" (p. 93). Pasando al vicio de la crueldad, arguye que éste es inevitable si el príncipe desea mantener a sus súbditos "unidos y leales" (p. 95). Y por último subraya el valor del engaño y la mentira diciendo que "la experiencia actual muestra que los príncipes que han logrado grandes cosas han sido aquellos que han empeñado su palabra a la ligera, que han sabido engañar a los

hombres mediante astucia y que, a la postre, han superado a quienes se atenían a los principios más probos" (p. 99).

A menudo se ha afirmado que la originalidad del argumento de Maquiavelo en estos capítulos se encuentra en el hecho de que divorcia la política de la moral, y por consiguiente subraya "la autonomía de la política".[10] Pero esta interpretación parece incluir un error en la relación entre su visión y las de sus contemporáneos. Maquiavelo y los autores más convencionales de obras sobre el gobierno principesco están en completo acuerdo, según hemos visto, acerca de la naturaleza de las metas que el príncipe debe fijarse. Como repetidas veces lo afirma Maquiavelo, su objetivo debe ser "conservar su Estado", "lograr grandes cosas" y tender hacia los objetivos más elevados de honor, gloria y fama (pp. 99, 101). La diferencia decisiva entre Maquiavelo y sus contemporáneos se encuentra en la naturaleza de los métodos que consideraron apropiados para alcanzar estos fines. La suposición básica de los teóricos más convencionales fue que, si el príncipe desea alcanzar estas metas, debe asegurarse de seguir los dictados de la moral cristiana en todas ocasiones. La suposición básica de Maquiavelo es que un príncipe que "actúe virtuosamente en toda forma" rápidamente descubrirá que "ha incurrido en el odio de muchos que no son virtuosos" (p. 91). Su crítica fundamental a sus contemporáneos consiste, pues, en que son insensibles a lo que él considera como dilema característico del príncipe. Como observa con no poca aspereza, quieren poder expresar su admiración a un gran jefe como Aníbal, pero al mismo tiempo "condenan lo que hace posible sus realizaciones", especialmente la "crueldad inhumana" que Maquiavelo francamente ve como la clave de los gloriosos triunfos de Aníbal (pp. 97-98). La única manera de resolver este dilema, insiste, es aceptar crudamente que si un príncipe está genuinamente interesado en "con-

servar su Estado" tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. Así, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse.[11]

Habiendo demolido la habitual escala de valores subyacente en la literatura de espejos para príncipes, Maquiavelo reconoce que el siguiente paso que debe dar —como observa sin indebida modestia— es "establecer un nuevo juego de reglas" para guía de los nuevos príncipes (p. 90). El consejo que esto le lleva a ofrecer no es presentado con completa coherencia. A veces parece estar diciendo que, aun cuando las virtudes del príncipe puedan ser buenas en sí mismas, no hay lugar para ellas en la vida política (p. 100). Esto le lleva a afirmar que, aun cuando el gobernante pueda intentar hasta donde sea posible mantener una apariencia de poseer estas cualidades, al mismo tiempo debe abandonarlas por completo en la conducción real de su gobierno. Esto parece, en particular, ser la lógica del argumento acerca del supuesto valor de la generosidad. Aunque Maquiavelo empieza concediendo que "sería espléndido tener una reputación de generosidad", nunca parece sugerir que la virtud misma —en contraste con la reputación de poseerla— sea tal que los príncipes deban adquirirla y practicarla hasta donde sea posible (pp. 92-95). Por lo contrario, parece estar proponiendo que, aun cuando debe cultivarse cierta apariencia de generosidad, hay que evitar deliberadamente la realidad. Primero nos dice que "un príncipe debe tratar de evitar, ante todo, ser despreciado y odiado" (p. 95). Pero entonces nos advierte que "la generosidad hace que

el príncipe sea ambas cosas", ya que el afán de ostentación sólo produce "una reputación de rapiña, que produce odio así como ignominia" (p. 95). La implicación parece ser que las virtudes supuestamente principescas de liberalidad y magnificencia deben contarse, en cambio, entre los más peligrosos de los vicios principescos.

Esta línea de pensamiento, sumamente subversiva, culmina en el capítulo XVII, en que Maquiavelo plantea una pregunta que, como hemos visto, había sido prominentemente debatida en la literatura de los libros de consejos para *podestá* y magistrados de las ciudades: "Si es mejor ser amado que temido, o a la inversa" (p. 96). Hasta entonces, este dilema, invariablemente había sido resuelto de la misma manera. Como el inculcar temor se consideraba como signo de crueldad, y como la crueldad era considerada como vicio inhumano, siempre se rogaba al soberano hacerse amar, antes que temer. Pero Maquiavelo insiste en el punto de vista opuesto. Aconsejando evitar directamente las virtudes convencionales en este punto, arguye que "es mucho mejor ser amado que ser temido, si no se puede ser las dos cosas" (p. 96). Pues el nexo del amor, afirma, es tal que los hombres lo "romperán cuando vaya en ventaja suya" mientras que "el temor es fortalecido por el miedo al castigo, que siempre es eficaz" (pp. 96-97).

A pesar de todo, la línea principal del consejo de Maquiavelo no le obliga, generalmente, a abandonar las convencionales normas morales con tanta presteza. Comienza su estudio de las virtudes principescas reconociendo que "todo el mundo convendrá en que sería laudabilísmo" si un gobernante en realidad poseyera todas aquellas cualidades que generalmente "se consideran buenas" (p. 91). Más adelante repite que el príncipe no sólo debe "parecer compasivo, leal a su palabra, sincero y devoto" sino que, "también debe ser así" hasta donde lo permitan las circunstancias (p. 100). Por tanto

el resumen más preciso de este consejo, como él mismo lo insinúa hacia el final del capítulo XVIII, es que el príncipe "no debe desviarse de lo que es bueno, si ello es posible, pero debe saber cómo actuar mal, si ello es necesario" (p. 101). En este punto, hay una clara alusión a la tradicional suposición humanista de que el verdadero *vir virtutis* nunca debe rebajarse a practicar tretas disimuladas, pues nunca debe apartarse de la conducta que corresponde a un hombre de auténtica virilidad. Maquiavelo empieza observando que, como este modo de proceder, franco y varonil "a menudo resulta inadecuado", de hecho es indispensable que el príncipe se vuelva "mitad bestia, mitad hombre", ya que "no podrá sobrevivir de otra manera" (p. 99). Añade entonces que, siendo esencial que el príncipe sepa cómo "dar un buen empleo a la bestia y al hombre", también es esencial que sepa qué bestias imitar (p. 99). Así pues, la esencia del consejo de Maquiavelo llega a reducirse a la imagen del soberano que, "obligado a saber cómo actuar como bestia", aprende a imitar con su conducta al león y al zorro (p. 99).

Esta sorprendente conclusión pronto valió a Maquiavelo, entre los moralistas cristianos, la reputación de ser un hombre de satánica perversidad. Como lo observó Macaulay al comienzo de su célebre ensayo, "de su apellido han acuñado el epíteto que significa malvado", y "de su nombre, han hecho un sinónimo del mal" (Macaulay, 1907, pp. 1-2). La figura del "asesino Maquiavelo" pronto llegó a ser una verdadera caricatura en el teatro del siglo XVI, y la tendencia a hacer sonar una nota de horrorizada denuncia al hablar de sus obras —popularizada inicialmente por Gentillet en su *Anti-Maquiavelo* de 1576—, aún puede encontrarse en muchas aportaciones a la cultura moderna. Por ejemplo, Butterfield sugiere vagamente al comienzo de *The Statecraft of Machiavelli* que los críticos isabelinos de *El príncipe* acaso no estuviesen tan errados co-

mo a veces se ha supuesto (Butterfield, 1940, pp. 10-11). Y Leo Strauss insiste en sus *Thoughts on Machiavelli* en que las doctrinas de *El príncipe* son sencillamente "inmorales e irreligiosas", y en que su autor sólo puede caracterizarse como "maestro del mal" (Strauss, 1958, pp. 9-10, 12, 175).

Desde luego, hay que reconocer a estas interpretaciones tradicionales que a Maquiavelo a veces le gusta simular cierto tono frío y amoral semiconsciente. Esto es, en parte, un reflejo de su propia opinión de sí mismo, como experto en política, capaz de ofrecer máximas y reflexiones apropiadas para cada ocasión. Y esto a su vez significa que a veces habla de manera puramente técnica de cuestiones de obvio significado moral. Por ejemplo, cuando en el capítulo VIII se pone a considerar "aquellos que llegan al poder mediante el crimen", ofrece un relato de cómo llegar a ser príncipe "mediante algún método criminal y nefando" mientras insiste al mismo tiempo en que no es necesario "profundizar demasiado en la cuestión" (pp. 61-62). Pero la principal razón del tono escandaloso que Maquiavelo suele emplear se encuentra en su visión profundamente pesimista de la naturaleza humana. Declara que "podemos hacer esta generalización acerca de los hombres: son ingratos, inconstantes, mentirosos y engañadores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro" (p. 96). Así pues, no es de sorprender que se sienta en la obligación especial de advertir al príncipe que, como los hombres comúnmente son "tan miserables criaturas", deberá estar dispuesto a actuar desafiando las piedades convencionales si desea permanecer seguro (pp. 96-101).

Sin embargo, a pesar de su amor a la paradoja y de su continuada afición a escandalizar a sus lectores, nos parece una vulgarización de las ideas de Maquiavelo llamarle predicador del mal. Está lejos de querer tomar al mal por bien, y rara vez dice algo que implique que no deben ser consideradas las vir-

tudes convencionales como admirables en sí mismas. Cierto es que en este punto no es completamente coherente, y por lo general prefiere subrayar la importancia de adquirir una reputación por las virtudes antes que las virtudes mismas. Pero es igualmente capaz de insistir inequívocamente en que "cada quien comprende cuán digno es" que un príncipe "sea sincero antes que malicioso en sus tratos" (p. 99). Más aún, a menudo subraya que las virtudes convencionales no deben ser desdeñadas gratuitamente. Desde luego, su principal preocupación es el hecho lamentable de que, si un príncipe posee "todas las buenas cualidades" y "siempre se comporta en consecuencia", "las encontrará ruinosas" (p. 100). Pero también habla con desaprobación de aquellos príncipes que nunca hacen el menor intento por comportarse virtuosamente ni aun en circunstancias favorables. Su primer ejemplo es el de Agátocles, tirano de Sicilia, que "llevó una conducta reprochable", "en todos los periodos de su vida" (p. 62). Pese al hecho de que esto le dio extraordinarios triunfos ante la más adversa fortuna, Maquiavelo se niega a presentarlo como ejemplo de *virtù* principesca, pues arguye que tan incansable empleo de métodos criminales "no permite que se le coloque entre los hombres ilustres" (p. 63).

A estas alturas, ya será evidente que todo el consejo de Maquiavelo está gobernado por un sentido sumamente original de lo que debe considerarse que constituye la verdadera *virtù* en un príncipe. Como hemos visto, hasta aquí se había supuesto, generosamente, que la posesión de la *virtù* podía equipararse a la posesión de todas las grandes virtudes. En Maquiavelo, por contraste, el concepto de *virtù* es simplemente utilizado para referirse a *cualesquiera* cualidades que el príncipe considere necesario adquirir para "conservar su Estado" y "lograr grandes cosas". Después pone brutalmente en claro que, aun cuando estas cualidades a veces puedan

traslapar con las virtudes tradicionales, la idea de una equivalencia necesaria o siquiera aproximada entre la *virtù* y las virtudes es un error desastroso.[12] Cierto es que para Maquiavelo, un hombre de carácter enteramente vicioso, como Agátocles, nunca podrá ser considerado un hombre de verdadera *virtù;* pues la *virtù* no puede equipararse con el vicio. Pero no menos cierto es que Maquiavelo espera que los hombres de la más alta *virtù* sean capaces, cuando la situación lo requiera, de comportarse de manera completamente perversa. Y es que la situación de los príncipes es tal que la *virtù* no puede excluir la perversidad. Por tanto, uno de los soberanos señalados en *El príncipe* (y después en los *Discursos*) como hombre de virtud preeminente es el emperador Severo, de quien se nos dice, en una sola tirada, que fue "extremadamente cruel y rapaz" y que fue un príncipe "de tanta *virtù*" que "reinó triunfalmente hasta su fin" pese a incontables dificultades (p. 109). El sentido final de Maquiavelo de lo que debe ser un hombre de *virtù* y sus últimas palabras de consejo al príncipe pueden resumirse diciendo que le aconseja que se asegure, ante todo, de volverse un hombre de "disposición flexible": debe ser capaz de variar su conducta, de buena a mala y viceversa "según lo dicten la fortuna y las circunstancias" (p. 101).

[1] Véase Rubinstein, 1966, pp. 11-18. Aunque mi información, en este párrafo, ha sido tomada del libro de Rubinstein, debe notarse que él ha decidido cuestionar la suposición tradicional —que yo me inclino a aceptar— de que estos acontecimientos pueden interpretarse como pasos deliberados hacia el establecimiento de una *signoria.*

[2] Hoy es comúnmente aceptado que, como el propio Maquiavelo lo dio a entender en una carta enviada a Francesco Vettori en diciembre de 1513, una redacción completa de *El príncipe* había sido escrita entre julio y diciembre de 1513. Para la carta a Vettori, véase Maquiavelo, *Cartas,* pp, 139-144. Para la sugestión de que la dedicatoria fue insertada entre diciembre de 1515 y septiembre de 1516, véase Bertelli, 1960, p. 9. Para un estudio reciente del debate que rodea a la fecha de *El príncipe,* véase Geerken, 1976, p. 357.

[3] Véase Maquiavelo, *Cartas,* pp. 101-107, 139-144.

[4] Para un análisis de las elaboradas imágenes del *speculum,* el "espejo para príncipes", véase Schapiro, 1975, esp. pp. 41-44.

[5] Véase Castiglione, pp. 290, 319-321. *Cf.* el análisis del libro IV, en Ryan, 1972. Para la explicación similar de Carafa acerca de la relación entre el cortesano y su príncipe, véase *El perfecto cortesano,* pp. 77-80, 94-95.

[6] Para estas afirmaciones, véanse Plamenatz, 1963, vol. 1, p. 7, y Berlin, 1972, p. 160. Ésta ha seguido siendo la típica visión del pensamiento político de Maquiavelo. Más aún, como lo revela la cita anterior, las mismas suposiciones continúan recurriendo en los escritos de distinguidos historiadores de las ideas. Y esto pese al hecho de que la investigación de los eslabones entre *El príncipe* y la literatura humanista de libros de consejos para príncipes empezó a ser emprendida hace ya tiempo considerable. Para una serie interesante (aunque exagerada) de paralelos, capítulo por capítulo, entre Maquiavelo y otros humanistas, véase Allan Gilbert, 1938. Para un análisis parcialmente contrastante del mismo tema, véase Félix Gilbert, 1939. Este último artículo es de gran valor y le debo mucho.

[7] Este punto ha sido particularmente subrayado por Gilbert, 1965, esp. p. 154. (Todo el libro de Gilbert es de excepcional valor, y estoy en particular deuda con él.) Wood ha sostenido (1967, p. 171) que Maquiavelo llega a redefinir el concepto de *virtù* para hacerle representar "una pauta de comportamiento claramente mostrada en las que pueden describirse como condiciones de campo de batalla". Debe argüirse —como lo ha señalado Hannaford— que esto descuida indebidamente los matices políticos que hay en el empleo que Maquiavelo da al término (Hannaford, 1973). Pero no cabe duda (como la sección final de este capítulo tratará de indicar) de que Maquiavelo en realidad redefine el concepto, y de que parte de su redefinición le obliga a hacer un hincapié excepcionalmente poderoso en las proezas militares del príncipe.

[8] *Hamlet,* III, iv, 178.

[9] Los títulos respectivos, es decir, son "De la prodigalidad y de la avaricia", "De la crueldad y de la demencia" y "De cómo los príncipes deben cumplir sus promesas". Para los títulos originales, véase Maquiavelo, *Opere,* ed. Bertelli, vol. II, pp. 66, 68, 72.

[10] Para un estudio de los orígenes y la difundida aceptación de esta interpretación, véase Cochrane, 1961, p. 115. Cochrane considera a Croce como la fuente de mayor influencia en la opinión de que el objetivo fundamental de Maquiavelo era reivindicar "la autonomía de la política"; *cf.* Croce, 1945, esp. p. 59. El más leído intérprete de Maquiavelo en adoptar esta opinión ha sido Chabod, 1958, esp. p. 184.

[11] Para una afirmación reciente y de gran elocuencia, de esta interpretación de la originalidad de Maquiavelo, véase el importante ensayo de Berlin, 1972, esp. p. 183.

[12] Para el uso de la palabra *virtù* en Maquiavelo para significar cualquier cualidad que ayude al príncipe "a conservar su Estado" y el hecho de que esto introduce una desunión "aguda y decisiva" entre la *virtù* y las virtudes, véase el excelente estudio de Hexter, 1964, esp. pp. 956-957. Una interpretación similar ha sido desarrollada por Pocock, 1975, esp. pp. 166-177.

VI. LA PERVIVENCIA DE LOS VALORES REPUBLICANOS

La historia de la teoría política a finales del Renacimiento ofrece una sorprendente ejemplificación de la frase de Hegel en el sentido de que el búho de Minerva emprende el vuelo al caer la noche. Como hemos visto, el siglo que siguió a la Paz de Lodi en 1454 presenció el triunfo final de las formas principescas de gobierno en Italia, casi por doquier. Y sin embargo fue durante este periodo, en el crepúsculo de las ciudades-república, cuando se hicieron las contribuciones incomparablemente más originales e importantes al pensamiento político republicano.

LOS CENTROS DEL REPUBLICANISMO

De los varios centros en que las ideas republicanas siguieron discutiéndose y celebrándose a finales del Renacimiento, la que más duradera lealtad mostró a los valores tradicionales de independencia y autogobierno fue Venecia. Mientras el resto de Italia sucumbía al régimen de los *signori,* los venecianos nunca renunciaron a sus libertades tradicionales. Continuaron operando según la constitución que originalmente habían creado en 1297, que consistía en tres elementos principales: el *Consiglio grande,* organismo responsable de nombrar la mayoría de los funcionarios de la ciudad; el senado, que controlaba los asuntos financieros y exteriores; y el dux quien servía, con su consejo, como jefe elegido del gobierno. Es cierto que cuando se impuso por primera vez este sistema

tan rígidamente oligárquico, el efecto inmediato fue generar toda una serie de levantamientos populares encabezados por quienes carecían de derechos civiles. Pero tales estallidos pronto fueron sofocados, y después de ser establecido el Consejo de los Diez como junta secreta y permanente de seguridad pública, en 1335, ya no hubo nuevos disturbios. Venecia entró en un periodo ininterrumpido de libertad y seguridad, llegando a ser la envidia de toda Italia, y ganándose su reputación única de república *serenissima.*

La cuestión de cómo lograron los venecianos mantener su libertad política evitando al mismo tiempo el faccionalismo empezó a atraer la atención de los teóricos constitucionales a finales del siglo XIV. Pier Paolo Vergerio parece haber sido el primer escritor en proponer lo que después llegó a aceptarse como respuesta clásica del acertijo. Inicialmente presentó su solución en una carta al Canciller de Venecia, en 1394, y después en su *Fragmento sobre la República de Venecia* (Gilbert, 1968, p. 468 y nota). Basó su análisis en la afirmación platónica, en las *Leyes,* de que la forma más sana y segura de gobierno ha de consistir en las tres formas "puras" en combinación: el resultado era una amalgama de monarquía, aristocracia y democracia. Sugirió después que la excelencia especial de la constitución veneciana se derivaba del hecho de que lograba fundir estos tres distintos sistemas en una forma estable de gobierno mixto, en que el dux representaba el elemento monárquico, el senado al aristocrático y el *Consiglio grande* el elemento de la democracia. Concluía diciendo que debido a esta clara comprensión de lo que "Platón dijo que era lo mejor para las ciudades", los venecianos habían logrado vivir unidos durante largo tiempo "en paz y amistad" y gobernar sus asuntos con tal éxito que "no existe ciudad más opulenta y espléndida en Italia, ni aun en todo el resto del mundo" (pp. 103, 104).

Esta explicación fue recibida con gratitud por los miembros del círculo intelectual de Francesco Barbaro, en Venecia, a mediados del siglo XV. Jorge de Trebisonda, llevado de Creta a Venecia por Barbaro en 1417, escribió a Barbaro en 1451 para explicarle que la razón de la vida "larga y feliz" de la república veneciana se encontraba en su combinación de rasgos monárquicos, aristocráticos y democráticos en el más puro estilo platónico (Gilbert, 1968, pp. 468-469). Barbaro replicó con expresiones de admiración a la agudeza que Jorge había demostrado ante este importante asunto. Añadió que la traducción que Jorge había hecho de las *Leyes* de Platón debía contar con una introducción en que pudiesen desarrollarse con mayor extensión las similitudes entre la teoría platónica y la práctica veneciana. Jorge cumplió escribiendo tal ensayo, y lo dedicó al dux, recibiendo a su vez una buena remuneración por esta halagüeña explicación de la singular estabilidad política de Venecia (*cf.* Bouwsma, 1968, pp. 63-64).

El momento en que el milagro de la duradera constitución de Venecia llegó a ser de mayor interés para el resto de Italia fue al comienzo del siglo XVI. Los florentinos en particular empezaron a preguntar —en un momento en que su propia libertad estaba siendo gravemente limitada por los Médicis— qué hacía posible que los venecianos combinaran un régimen no menos pacífico con un sistema mucho más extensivo de libertades políticas. El tratado más importante dedicado a esta cuestión fue el *Diálogo sobre la república de los venecianos,* por Donato Giannotti (1492-1573). Giannotti era un amigo de Maquiavelo y un ferviente republicano, que había servido como secretario de guerra a los Diez, durante la restaurada república florentina de 1527, y fue obligado a marchar al exilio después de la restauración final de los Médicis en 1530 (Starn, 1968, pp. 21, 26, 39). Empezó a escribir su libro sobre Venecia mientras vivía allí, en 1526, y lo publicó por primera

vez encontrándose una vez más en el exilio en 1540 (Gilbert, 1967, pp. 178-182). Describe la evolución así como el carácter de la constitución veneciana, arguyendo que la combinación de libertad y seguridad alcanzada por los venecianos sólo puede atribuirse a dos causas principales. Una de ellas es el equilibrio entre el gobierno de uno, pocos y muchos, que ellos logran mantener combinando el régimen del dux con el senado y el *Consiglio grande* (pp. 50 y ss.). La otra es el elaborado sistema de votación que emplean para asegurarse de que cada magistrado sea elegido y cada decisión política tomada con objeto de llevar al máximo el bien común, por encima de todas las ventajas faccionales (pp. 91-117). La conclusión de Giannotti fue que estos recursos habían capacitado a los venecianos a alcanzar lo que un estudioso recientemente ha descrito como "la mecanización de la *virtù*", de allí la perfección de su gobierno (*cf.* Pocock, 1975, p. 285).

Mientras los florentinos contemplaban a Venecia como una fuente de sabiduría política práctica, los propios venecianos, cada vez más conscientes de su estabilidad sin par, en medio de los tumultos de Italia, empezaron a analizar y celebrar con no poca jactancia, el triunfo de sus propias disposiciones constitucionales (Bouwsma, 1968, pp. 95, III). El primero y más grande de los teóricos venecianos que escribieron en esta vena fue Gasparo Contarini (1483-1542), cuyo tratado sobre *La república y el gobierno de Venecia* fue escrito entre 1522 y 1525, revisado a comienzos del decenio de 1530 y publicado en 1543.[1] El libro de Contarini es un panegírico más puro que el de Giannotti, y revela menos interés en los detalles de la maquinaria constitucional veneciana y mayor interés en subrayar el puro genio de los legisladores venecianos originales, quienes "no omitieron nada que les pareciera corresponder a la recta institución de una república" y así lograron formar un gobierno "con el más alto grado de perfec-

ción" (pp. 15, 17; *cf.* Gilmore, 1973, p. 433). La obra de Contarini también es más conscientemente conservadora, y culmina afirmando que, ya que es imposible para cualquiera "censurar o encontrar una falla a un gobierno tan virtuosamente establecido", de allí se sigue que el mayor deber de los principales ciudadanos de Venecia debe ser impedir que de alguna manera se altere la perfección de su constitución (p. 147; *cf.* Gilbert, 1969). Sin embargo, el principal objetivo del libro es plantear y responder a la misma pregunta que los admiradores de Venecia habían estado considerando desde el tratado de Vergerio, más de un siglo antes. La pregunta, tal como la plantea Contarini, es cómo los venecianos han logrado mantener "la larga continuidad" de semejante "tranquilidad sana" en una época en que el resto de Italia había estado padeciendo "tantas miserias" (pp. 4-6). La respuesta que sugiere, también en armonía con la sabiduría recibida, es que su constitución es "tal mezcla de todas las propiedades, que esta ciudad única retiene una soberanía principesca, un gobierno de la nobleza, y una autoridad popular, de modo que las formas de todos ellos parecen igualmente equilibradas", y ello anula los peligros de todo conflicto interno (p. 15).

La elaboración de esta jactanciosa tesis llegó a ser la principal preocupación de la teoría política veneciana durante toda la última mitad del siglo XVI (Bouwsma, 1968, pp. 270, 273). El más importante de los muchos escritores que desarrollaron este mismo argumento fue Paolo Paruta (1540-1598), que lo presentó en sus *Discursos políticos,* obra que apareció por vez primera en 1599, año siguiente al de su muerte (Monzani, 1852, pp. VII, XXXVI). Paruta estudia la república de la Roma antigua en el primero de sus dos *Discursos,* y la moderna Venecia en el segundo. Sigue el proceso por el cual los romanos perdieron su libertad al advenimiento del Imperio, decadencia que después contrasta, en el primer capítulo de su

segundo libro, con el triunfo sin paralelo de su propia ciudad natal al combinar la "grandeza con la libertad". Como todos sus predecesores, Paruta encuentra la clave de esta realización en la "forma y el orden" de la constitución veneciana, en que "todas las partes están tan bien dispuestas" que se evita toda "discordia interna", tan cuidadosamente "limitado y corregido" cada aspecto del gobierno por los demás que queda invariablemente asegurado el "beneficio de todos" (pp. 228, 231; *cf.* Bouwsma, 1968, pp. 270-291).

Además de mantener su ininterrumpida continuidad en Venecia, la tradición republicana de la teoría política resurgió a comienzos del siglo XVI, tanto en Florencia como en Roma. Ya hemos visto que estas ciudades padecieron formas cada vez más despóticas de gobierno durante la mayor parte de finales del Renacimiento; sin embargo, esta corriente hasta cierto punto se interrumpió después de la llegada de los franceses en 1494. Tanto los Médicis como los papas experimentaron grandes dificultades para resistir o aun para negociar con los invasores, lo que dio una oportunidad a sus oponentes para hacer dudar de la competencia de sus regímenes, y para pedir la restauración de las libertades populares.

En Roma, la más importante de estas insurrecciones republicanas ocurrió en 1511. Ofreció la ocasión el desplome de la pérfida Liga de Cambrai, que el papa Julio II había organizado tres años antes. La intención del papa había sido contrapesar el poder de Venecia, pero el efecto principal de su diplomacia fue fortalecer la posición de los franceses, que decisivamente derrotaron a los venecianos en la batalla de Agnadello en 1509, y, como resultado recuperaron por completo su dominio de Milán (Green, 1964, p. 97). Cuando Julio trató de contener sus ambiciones retirándose de la alianza, Luis XII replicó convocando, por encima de su cabeza, a un Concilio General de la Iglesia, que había de reunirse en Pisa en 1511, y

ordenó a Julio asistir (La Brosse, 1965, pp. 58-59). Incidentalmente, fue en este punto donde los florentinos, amenazados por los ejércitos del papa, trataron de persuadir a Luis XII de convocar en otra parte el Concilio: en esta embajada, uno de los negociadores fue Maquiavelo (Renaudet, 1922, pp. 469-476). En tal coyuntura, Julio cayó peligrosamente enfermo, lo cual, junto con el fracaso de su política dio la señal de lo que Gregorovius llamó "una revuelta en favor de la libertad perdida" en Roma (Gregorovius, 1967, vol. 8, p. 81). Cierto es que el levantamiento fue sofocado y que la formación de la Liga Santa, al año siguiente, capacitó a Julio a recuperar la iniciativa en su lucha contra los franceses. Pero mientras tanto, como nos informa Guicciardini en su *Historia de Italia,* el jefe de la facción antipapal en Roma, Pompeyo Colonna, había incitado al populacho a una seria revuelta, con un encendido discurso en que denunció la "tiranía eclesiástica" de los papas y pidió a sus conciudadanos "despertar de su profundo sueño" y luchar por sus antiguas libertades (p. 231).

Fue en Florencia, sin embargo, donde mayor fue el desafío al régimen de los *signori* durante este periodo. En cuanto los ejércitos de Carlos VIII entraron en territorio florentino, en octubre de 1494, el jefe del "despotismo" de los Médicis, el joven Piero de Médicis, parece haber sido víctima del pánico (Schevill, 1936, p. 436). Inmediatamente accedió a todas las demandas del rey de Francia, incluso la rendición de los puertos marítimos de Florencia y el desarme de todas sus fortalezas fronterizas (Weinstein, 1970, pp. 130-131). Cuando la noticia de esta abyecta rendición llegó a la ciudad, estalló una revolución espontánea. Luca Landucci (*c.* 1436-1516), cuyo *Diario* nos ofrece un relato presencial de lo que ocurrió, informa que la *piazza* súbitamente se llenó con "todos los ciudadanos" y con "tropas de hombres armados que gritaban *Popolo e Libertá*" (p. 61). Pedro encontró el camino bloquea-

do por la rebelde *signoria* y supo que se había puesto un precio de dos mil ducados a su cabeza (p. 62). Después de un momento de vacilación, decidió rendirse sin luchar, y mientras la muchedumbre saqueaba su palacio, él salió de la ciudad con unos cuantos seguidores, para irse al exilio de por vida (Weinstein, 1970, p. 134).

Cierto es que los florentinos sólo recuperaron sus libertades durante corto tiempo. Como hemos visto, los Médicis lograron recuperar el dominio de la ciudad con ayuda de las tropas españolas en 1512. No obstante, el periodo intermedio presenció el resurgimiento de una forma de gobierno genuinamente popular, en que un *Consiglio grande* de más de tres mil ciudadanos fue investido con autoridad suprema.[2] Además, el retorno de los Médicis en 1512 no puso fin al compromiso de Florencia con este tipo más tradicional de régimen. Sólo cuando los Médicis lograron sofocar toda una serie de levantamientos contra su gobierno, durante el decenio de 1520, culminando en el último resurgimiento de la república, en 1527, finalmente pudieron consolidar su posición como gobernantes hereditarios de Florencia, a comienzos del decenio siguiente.

Estos últimos intentos por contener la difusión del gobierno principesco fueron en gran parte vanos en la práctica, pero se les ha asociado al más espectacular florecimiento del pensamiento político republicano. Hubo dos principales corrientes de la ideología republicana de que dispusieron estos últimos protagonistas del gobierno popular: una de ellas fue la tradición del escolasticismo italiano del siglo XIV, cuyos principales exponentes habían sido teóricos como Bartolo de Sassoferrato, Tolomeo de Lucca y Marsilio de Padua; la otra fue la tradición de humanismo "cívico" del siglo XV, ejemplificada por Salutati, Bruni, Poggio y sus numerosos seguidores. Lo que encontramos al comienzo del siglo XVI es un resurgi-

miento y un desarrollo incomparablemente rico de estas dos anteriores líneas de pensamiento. Es este movimiento intelectual el que trataremos de analizar en el resto del capítulo.

LA APORTACIÓN DEL ESCOLASTICISMO

La aportación del escolasticismo al florecimiento de las ideas políticas republicanas a finales del Renacimiento por lo general ha sido subestimada. Por ejemplo, Allen insiste en que la teoría política italiana a finales del *quattrocento* "no debió nada a los escolásticos", ya que se había "apartado completamente" de la visión medieval de la vida política (Allen, 1957, pp. 446-478). Y Bouwsma ha argüido recientemente que las preocupaciones "medievales" de la filosofía escolástica deben distinguirse claramente del "republicanismo renacentista", corriente de argumento totalmente separada que, a su vez, él equipara con la tradición humanista que corre "desde Salutati hasta Guicciardini" (Bouwsma, 1968, pp. I-II, 41). Estos son juicios ortodoxos, pero pasan por alto el hecho de que las libertades tradicionales de las ciudades-república italianas fueron defendidas a finales del Renacimiento no sólo por humanistas profesionales, sino también por buen número de teólogos y juristas, cuyos escritos aún solían estar en un idioma mucho más relacionado con el escolasticismo que con el pensamiento moral y político humanista.

Si nos volvemos a Florencia, encontraremos un intento sistemático por defender la república restaurada, en términos esencialmente escolásticos, en los escritos de Savonarola y de sus discípulos después de 1494. Las obras políticas del propio Savonarola, en particular las que compuso entre 1494 y 1498, contienen una reafirmación de varios argumentos que ya hemos encontrado en buen número de tomistas del siglo XIV, es-

pecialmente en los trabajos de Tolomeo de Lucca, cuya continuación del tratado de santo Tomás *Del gobierno de los príncipes* sigue Savonarola, a veces palabra por palabra.[3]

Fra Girolamo Savonarola (1452-1498), natural de Ferrara, originalmente llegó a Florencia en 1482, después de estudiar en la Universidad de Bolonia y allí permaneció hasta 1487 (Ridolfi, 1959, pp. 13-16, 25-26). Fue llamado por Lorenzo de Médicis en 1490, y elegido prior del priorato dominico de San Marcos al año siguiente (Ridolfi, 1959, p. 29). Rápidamente cobró fama como predicador; las muchedumbres que asistían a oír sus sermones llegaron a ser tan grandes, desde 1491, que hubo de trasladarlo de San Marcos a la catedral (Weinstein, 1970, p. 99). Pero fue sólo después del golpe contra los Médicis, en 1494, cuando finalmente fue reconocido como profeta y defensor de los valores políticos republicanos. Desde entonces hasta su juicio y ejecución, cuatro años después, fue uno de los partidarios más influyentes de la restaurada república florentina y uno de los más poderosos voceros de las libertades tradicionales de la ciudad (*cf.* Rubinstein, 1960, pp. 155-161).

Desde luego, es obvio que Savonarola era mucho más que un predicador ortodoxo de creencias políticas ya recibidas. Él se consideraba fundamentalmente como profeta, como hombre que percibía la mano de Dios en todo, y se consideró especialmente elegido para explicar a sus conciudadanos las vías del Todopoderoso. Esto le hizo desdeñar varias suposiciones que, como hemos visto, eran centrales en la teoría moral y política florentina de finales del Renacimiento. Naturalmente, era hostil al hincapié humanista en la supuesta capacidad de la Fortuna para gobernar y superar los asuntos de los hombres. Constantemente predicó que nada ocurre salvo por voluntad de Dios, y dedicó gran parte de su fervor profético a persuadir a sus congregaciones de que Florencia era

una ciudad elegida, guiada sólo por Dios (Weinstein, 1970, pp. 141-142). Así, violentamente se opuso a "los perversos" que persistían en hablar del "azar o la fortuna" cuando habían de estar pensando tan sólo en la Providencia divina (Weinstein, 1970, p. 280). De manera semejante, desdeñaba el ideal humanista del *vir* que dedica su *virtus* a tratar de alcanzar el honor, la gloria y la fama. Insistió en que los objetivos apropiados para la vida humana no están conectados ni en lo mínimo con el avance o la ostentación mundanos, sino tan sólo con el cultivo de la humanidad y la piedad cristianas. Así, lanzó un ataque puritano contra las costumbres prevalecientes entre los florentinos, promoviendo la notoria "quema de vanidades" en 1497 y 1498, y emprendiendo una triunfal campaña por la abolición de varios carnavales tradicionales y la transformación de otros en festivales religiosos (Ridolfi, 1959, p. 128; *cf.* Schevill, 1936, pp. 271, 446).

A pesar de todo, sería erróneo decir, como lo han dicho Chabod y otros, que el "tema principal" de Savonarola, fue de "revuelta contra los tiempos y la situación histórica", y por tanto que todo su programa era antagónico a las tradiciones y aspiraciones de la Florencia del *quattrocento.*[4] Por lo contrario, es evidente que aun su especial visión profética del futuro de la ciudad estaba íntimamente conectada con buen número de bien arraigados mitos florentinos. Bruni y sus seguidores ya habían argüido que la ciudad había sido fundada en el periodo de la mayor libertad de Roma —como correspondía a la guardiana de las libertades toscanas— y que sus ciudadanos habían luchado después para conservar su independencia, especialmente contra el Milán de los Visconti, en tal forma que habían dado un ejemplo a todo el resto de Italia. Como lo ha mostrado Weinstein, parte del triunfo de Savonarola al proyectar su propia visión apocalíptica del destino especial de Florencia puede atribuirse a la habilidad casi oportu-

nista con que adaptó y aplicó aquellas creencias prevalecientes acerca del significado histórico de la ciudad.[5] Es cierto que, cuando la invasión de los franceses en 1494, Savonarola intentó proclamar la condenación de la República, advirtiendo a sus públicos que "habéis de sufrir aún muchas adversidades y pesares" (Weinstein, 1970, p. 139). Pero pronto cambió, al subrayar el carácter especial de Florencia como ciudad elegida, haciendo extensas alusiones a la tradicional imagen de la República como "corazón de Italia", exponente más destacada de las libertades italianas, centro desde el cual "se difunden los espíritus vitales" y "desde donde sale la voz" que había de oír el resto del *Regnum Italicum* (*cf.* Weinstein, 1970, p. 169).

Cuando nos volvemos hacia los propósitos constitucionales específicos de Savonarola, encontramos un juego de conexiones aún más estrechas entre su visión y ciertas suposiciones que prevalecían en el pensamiento político florentino. Parece erróneo tratar la esencia de su teoría política, como lo ha hecho Pocock, como un intento de "enraizar la ciudadanía en la profecía" (Pocock, 1975, p. 115); pues esto parece subestimar hasta qué punto derivó Savonarola su visión política de una tradición más familiar y mucho más mundana del pensamiento político dominico, tradición ya familiar a los florentinos por los sermones y otros escritos de teóricos como Remigio de Girolami, casi dos siglos antes.

Savonarola ofrece su reafirmación más sistemática de esta visión en un breve tratado vernáculo, publicado pocas semanas antes de su caída en 1498, intitulado *De la constitución y el gobierno de la ciudad de Florencia* (Weinstein, 1970, p. 289). La obra es en tres secciones principales, la primera de las cuales aborda un tema ya subrayado por Bartolo así como por Tolomeo de Lucca en sus obras políticas. Se alega que aun cuando la monarquía pueda, en algún sentido absoluto,

ser la mejor forma de gobierno, no es la mejor para Italia, especialmente no para Florencia, donde es esencial que se mantenga un régimen republicano (pp. 446-450). La razón que da Savonarola para su juicio le lleva al núcleo de su mensaje político, siendo tal mensaje que Florencia ha de asegurarse, ante todo, de conservar sus libertades tradicionales. Arguye que la ciudad debe seguir siendo una república, porque sólo así garantizará a sus ciudadanos el disfrute de la "verdadera libertad" que es "más valiosa que el oro y la plata" y "más grande que todos los demás tesoros" (pp. 481, 488).

Habiendo señalado la libertad de los florentinos como su "posesión más preciosa", Savonarola procede en la segunda parte de su análisis a preguntar qué tiende a comprometer la conservación de esta vital cualidad en la vida política. No pierde ningún tiempo en rebatir la antigua sugestión de que una búsqueda demasiado activa del lucro privado puede ser funesta para el mantenimiento de un gobierno libre. Es un rasgo notable de su argumento el que esté completamente dispuesto a apoyar la cómoda suposición de que la gran riqueza de Florencia debe tomarse como señal del favor de Dios, y que sus ciudadanos pueden esperar "una abundancia de riquezas" mientras sigan los mandamientos de Dios (p. 482; *cf.* Weinstein, 1970, p. 311). Muestran mayor interés en la difundida creencia de que uno de los peligros más graves a la libertad política surge de confiar la seguridad de la propia ciudad a tropas mercenarias. Aunque no menciona esto en su *Tratado,* ya había aludido en un tratado anterior *Del gobierno político y real* el riesgo de emplear soldados "que no luchan por amor a su patria sino simplemente por una paga", en tanto que el mismo tema ya había sido planteado por unos de sus seguidores, Domenico Cecchi, quien publicó un folleto en 1496 denunciando el uso de mercenarios y pidiendo la formación de una milicia ciudadana.[6] Pero la principal ame-

naza a la libertad que Savonarola señala es el predominio de las luchas civiles y facciones. Dedica la mayor parte de la sección central de su *Tratado* —a la manera de Bartolo y de Salutati— a pintar los horrores del gobierno tiránico, y arguye que la causa principal de la tiranía siempre es la discordia interna, que capacita a los inescrupulosos jefes de partidos a apoderarse del gobierno y a derrocar las libertades del pueblo (pp. 456-471; *cf.* Weinstein, 1970, pp. 253, 298).

Después de analizar estos peligros a la libertad, Savonarola en la parte final de su *Tratado* se dedica a considerar, en estilo no menos convencional, las medidas que deben tomarse para afirmar la continuada seguridad de esta preciosa joya: la libertad. Una vez más apoya el tipo de respuesta ya dada por escritores como Bartolo y Marsilio de Padua. Pone toda su fe en la eficacia de las instituciones arguyendo, en un estilo característicamente escolástico, que la única solución segura se encuentra en tratar a todo el cuerpo de ciudadanos como suprema autoridad en todos los asuntos políticos. Concede que "siendo demasiado difícil que todo el pueblo celebre reuniones cada día", será necesario instituir un Consejo compuesto por "cierto número de ciudadanos que gocen de autoridad de toda la población" (p. 474). Pero sigue insistiendo en que el pueblo simplemente delega sus facultades al establecer semejante *Consiglio grande,* y así concluye que la conservación de la libertad depende, ante todo, de asegurar que los ciudadanos y su gobierno sigan siendo uno y el mismo.

Si ahora analizamos el ataque a la "tiranía" papal que surgió en Roma en 1511, encontramos una similar dependencia del idioma de la filosofía jurídica y política escolástica entre los defensores de las antiguas libertades de la ciudad. Esto puede verse claramente en el caso del tratado más notable que apareció en conexión con la crisis, la serie de siete diálogos escritos por Salamonio e intitulados *La soberanía del pa-*

triciado romano, obra en que se presenta una teoría esencialmente bartolista de la inalienable soberanía popular como la forma más apropiada de gobierno para la ciudad de Roma.

El autor de esta obra, Mario Salamonio (*c.* 1450-1532), era un natural de Roma y miembro de una de las más antiguas familias patricias de la ciudad (D'Addio, 1954, pp. 3, 10). Se educó en la Universidad de Roma y después adquirió una vasta experiencia en asuntos jurídicos y políticos. Fue nombrado miembro de la comisión del papa Alejandro VI para la reforma del sistema jurídico romano en 1494, y actuó cuatro años después como *Capitano del Popolo* en Florencia (D'Addio, 1954, p. 7). Se encontraba presente en Roma en la época del levantamiento de 1511, y parece haberse puesto decididamente del lado de los Colonna en su intento por oponerse al dominio que el papado ejercía sobre el gobierno. Aunque su libro sobre la soberanía popular no se imprimió hasta 1544, fue escrito en la escuela inmediata de la crisis, entre 1512 y 1514, y claramente pretendió servir cómo apoyo teórico a la causa republicana.[7]

Salamonio era, desde luego, mucho más que un simple polemista en favor del patriciado romano. Fue uno de los más destacados jurisconsultos de su época, famoso comentador del Digesto, y uno de los primeros que trataron de incorporar los métodos históricos de los humanistas a su propia filosofía jurídica. Algunos de estos intereses más académicos también traslucen en las páginas de *La soberanía del patriciado romano,* cuyos tres primeros diálogos están enteramente dedicados a una afirmación general de la teoría jurídica del *Imperium.*[8] Tan sólo al principio del cuarto diálogo empieza Salamonio a considerar la cuestión más inmediata planteada por el caos prevaleciente en Italia, y especialmente en Roma. La transición se efectúa cuando la figura del filósofo indica que, como lo había dicho Aristóteles, la razón de establecer una

sociedad política y dotarla con *Imperium* "no sólo es por vivir, sino por vivir bien y felizmente" (fol. 34b). Esto, naturalmente, hace que los demás interlocutores que participan en los diálogos —un historiador, un teólogo y un jurista— consideren las perspectivas y las dificultades de llevar una vida cívica plena y feliz en la Italia de su época. Pronto conviene con el historiador cuando éste inicia la discusión observando que están viviendo en una época miserable, en que los malos hábitos abundan y la virtud casi no se cultiva (fol. 36a). Así, proceden a discutir la cuestión de qué está impidiéndoles disfrutar de una vida cívica satisfactoria, y la pregunta ulterior de qué debe hacerse para remediar las múltiples corrupciones de la época: estos dos asuntos les ocupan durante todo el resto del libro.

Uno de los factores que según todos ellos están impidiendo la realización de una vida cívica virtuosa es el predominio de la excesiva riqueza. Este temor había sido desdeñado, como hemos visto, por los humanistas de la escuela de Bruni, y aun el propio Savonarola se había contentado con apoyar el sentido más patriótico de que la opulencia de las ciudades italianas había de considerarse como una de sus glorias. Por contraste, Salamonio es uno de los primeros escritores en reconocer que una combinación de debilidad militar y riqueza enorme había sido la principal causa de la reciente ruina de Italia, pues había hecho de ella una tentación irresistible para los "bárbaros" en busca de fáciles conquistas y enormes despojos. Por tanto, vuelve el anterior argumento —que pronto sería reiterado por Maquiavelo y Guicciardini— de que una buena vida cívica debe fundarse sobre la virtud de la frugalidad. Una razón de esta conclusión nos la ofrece el teólogo, quien insiste en que "Nadie sirve a Dios y a Mammón", y nos recuerda que Cristo dijo: "Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja a que un rico entre en el reino de los

cielos" (fol. 46a). Pero la principal razón la da el filósofo, quien arguye que cuando "las riquezas y los ricos son honrados en una ciudad, los hombres de virtud y probidad llegan a ser despreciados" (fol. 46a). Ambos convienen en que "los ricos no estiman las virtudes" y, así, que la búsqueda de riquezas y el mantenimiento de una buena vida cívica "no pueden acomodarse fácilmente" (fol. 46a).

Pero la mayor culpa del desplome de la vida cívica en Italia se achaca, desde luego, a las repetidas invasiones de los "bárbaros" desde 1494. El historiador ofrece una descripción gráfica de la forma en que "Italia ha sido oprimida por los ejércitos invasores" desde entonces (fol. 40b). Han irrumpido en las tierras imperiales de Venecia, han arrasado toda la Toscana y la Emilia, y hasta han ocupado los estados papales (fol. 40b). Por doquier, las consecuencias han sido totalmente ruinosas. Ha habido pillaje y profanación "sin consideración a sexo ni edad"; los ríos han enrojecido con sangre, toda Italia se ha entregado a una "licencia pecaminosa" (fols. 40b, 41b).

Entonces ¿cómo ha de salvarse Italia, pregunta el Filósofo, de tanta "iniquidad y dolor"? (fol. 47a). Algunas de las respuestas que Salamonio propone se relacionan con la necesidad obvia de que las ciudades mejoren su capacidad de defenderse. Esto hace que el filósofo entable el habitual ataque contra "quienes luchan con mercenarios", crítica que es abrazada con entusiasmo por todos sus interlocutores (fol. 44b). El jurista sostiene que "los soldados mercenarios pasan todo el tiempo en sus campamentos y son inútiles en combate", mientras que el historiador cita los recientes triunfos de los franceses contra los venecianos y contra el papa como prueba del mismo punto (fol. 45a). Todos convienen en que la respuesta es que cada ciudad forme su propia milicia, preparando a sus ciudadanos a reconocer que "es mucho más noble combatir por la propia libertad, los propios hijos, el propio

corazón y el propio hogar" que encomendar este deber a simples mercenarios (fol. 44b). El historiador indica que "los romanos se hicieron grandes por estas artes" y añade que "el memorable ejemplo de Pisa en nuestro propio tiempo muestra qué diferencia hay entre luchar por uno mismo y luchar por otro" (fol. 44b). Aunque los pisanos "no podían contratar tropas ni contar con la ayuda de aliados, sostuvieron un sitio por sí solos con la mayor valentía durante catorce años", no sólo contra "la riqueza de Florencia" sino aun contra "el asalto de los franceses". Está convencido de que la explicación se encuentra en el hecho de que "estaban luchando por su propia libertad" y no por una paga recibida de otros (fol. 44b).

A pesar de todo, Salamonio dedica su principal atención a considerar cómo puede regularse mejor la vida de una ciudad, de tal manera que se asegure la conservación de la libertad de sus ciudadanos y su capacidad de llevar al máximo una vida plena y feliz. Empieza con una sugestión de carácter más humanista que escolástico, afirmando que "la ciudad debe preocuparse por la *virtus* de sus ciudadanos" y que "todo gobernante debe preocuparse por la *virtus*", ofreciendo un ejemplo de "todas las virtudes morales" (fols. 34b, 42a). Pero su principal respuesta consiste en reiterar el mismo argumento antes desarrollado por Bartolo, Marsilio y toda la tradición de escritores jurídicos y políticos escolásticos de Italia, y que recientemente había sido repetido por Savonarola y sus discípulos. Se dice que la clave para mantener una vida cívica feliz y libre se halla en establecer instituciones cívicas eficaces, mientras que la clave para mantener estas instituciones en buen orden se encuentra en asegurar que todo el cuerpo de ciudadanos conserve, en todo momento, la soberanía última.

La elaboración de esta respuesta ocupa los últimos tres diálogos de Salamonio. Primero, en el libro V se dedica a refutar la idea de que los príncipes tengan algún derecho de dis-

pensa con respecto de la ley, arguyendo que tal disposición no sería más que tiranía, y que "todo debe ser decidido por medio de la dignidad de la ley" (fol. 48b). Trata entonces de vindicar la afirmación más específica de que el gobierno de una asamblea popular constituye la forma de gobierno mejor y más apropiada para la ciudad de Roma. No sólo afirma —en la tradicional vena bartolista— que esto va en armonía con las necesidades de la ciudad y los requerimientos de la justicia natural; también se arguye —en el idioma, más de moda, de los humanistas jurídicos— que esto es un reflejo de los derechos históricos del pueblo romano. Así, los dos últimos diálogos se dedican a apoyar esta causa. El filósofo empieza por pedir al jurista que haga un relato de "cómo llegó a establecerse la soberanía" en Roma (fol. 51a). El jurista replica que al respecto hay una muy rica literatura, y le remite a la autoridad de Giulio Pomponio (1428-1497), cuya historia de las leyes y los magistrados de la ciudad había sido publicada una generación antes. Según Pomponio, observa el jurista, "sólo porque resultó difícil reunir a todo el pueblo", permitieron que el ejercicio de su autoridad soberana fuera transferido primero al senado y después a los emperadores (fol. 51b). Este análisis es entusiastamente apoyado por el historiador. "Es absolutamente claro, por la evidencia de Pomponio", conviene, que sólo fue la dificultad de celebrar una gran reunión de todos los ciudadanos la que les persuadió a transferir la verdadera aplicación de sus poderes legislativos a un sólo individuo, "para obtener el mejor gobierno posible de la comunidad" (fol. 52a). Pasan después a considerar la célebre cuestión de si la soberanía no se habrá perdido con la supuesta transferencia del *Imperium* del emperador Constantino al papa. El jurista plantea la duda final, pero inmediatamente el historiador le asegura que "el muy docto Lorenzo Valla" había logrado mostrar que la supuesta Donación de Constantino,

pilar de las pretensiones del papado al dominio temporal en realidad es una falsificación, de que los papas han estado valiéndose para engañar al pueblo de Roma (fol. 52b). Entonces, el Historiador pasa a señalar que aun las inscripciones que quedan del periodo del principado romano siguen hablando de "el *Imperium* del pueblo romano", lo que permite al filósofo concluir triunfalmente que "ningún *princeps* puede ser verdadero soberano" de Roma, sino que "sólo puede ser un ministro del pueblo", del que se dice así que ha conservado la última autoridad soberana sobre la ciudad y para todos los tiempos (fols. 55a-b; *cf.* también fol. 59).

LA APORTACIÓN DEL HUMANISMO

Aunque la contribución de las ideas jurídicas y políticas escolásticas al resurgimiento del republicanismo a comienzos del siglo XVI fue de mayor significación de lo que a veces se cree, desde luego es cierto que las obras más importantes de la teoría política republicana escritas por entonces generalmente fueron moldeadas en el crisol humanista, no en el escolástico. La principal influencia de la evolución del republicanismo durante este periodo posterior indudablemente fue ejercida por los escritos de los llamados humanistas "cívicos" de la Florencia de comienzos del *quattrocento:* Salutati, Bruni, Poggio y sus diversos seguidores. Fue esencialmente la recuperación y el desarrollo de su visión lo que hizo surgir las últimas y grandes obras de la teoría política renacentista, incluyendo los tratados republicanos de Guicciardini y Maquiavelo. Es esta tradición de argumentos la que habremos de investigar ahora como conclusión de nuestro estudio del pensamiento político del Renacimiento italiano.

Los comienzos del resurgimiento del republicanismo florentino pueden discernirse toda una generación antes del golpe antimediceano de 1494. Una creciente indignación contra los Médicis venía gestándose desde 1458, cuando Cosme dio su primer paso decisivo para imponer un régimen "tiránico". Esto movió a buen número de escritores a responderle haciendo resurgir la ideología del humanismo "cívico". Uno de los primeros fue Francesco Patrizi (1413-1492), quien durante el decenio de 1460 compuso un importante tratado sobre *La institución de una República* antes de reconciliarse con la escritura en forma de consejos a los príncipes, en su obra posterior sobre *El reino y la educación del rey.* Los mismos valores fueron conservados con vida durante el decenio de 1470 por Alamanno Rinuccini (1419-1499), correspondiente de Patrizi y virulento enemigo de los Médicis, quien publicó un tratado deliberadamente infamatorio, *De la libertad,* en 1479 (Kristeller, 1965, p. 46). Una similar línea de crítica fue propagada por Donato Acciaiuoli (1429-1478) en sus comentarios a la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, así como en la historia de las campañas de Roma contra Cartago, que produjo durante el decenio de 1470 (Baron, 1966, p. 437).

Pero el principal florecimiento de la teoría política republicana ocurrió durante la generación que siguió al retorno de los Médicis en 1512. Los defensores de las libertades tradicionales de Florencia fueron animados durante este periodo por tres consideraciones principales: el recuerdo de la triunfante restauración de la república entre 1494 y 1512; la esperanza de volver a derrocar el gobierno de los Médicis, esperanza que se cumplió en 1527; y la necesidad, en el ínterin, de mantener un espíritu de oposición a sus prácticas supuestamente "despóticas" y "tiránicas". El resultado fue el análisis más intensivo e importante de los principios políticos republicanos que haya aparecido a comienzos de la Europa moderna.

El principal foro para discutir estas ideas fueron las reuniones celebradas en los Orti Oricellari, los jardines situados en los alrededores de Florencia, propiedad de Cosimo Rucellai, aristócrata enemigo del restaurado régimen de los Médicis (Gilbert, 1949, pp. 101, 118). Entre los más destacados teóricos hostiles a los Médicis que tomaban parte en estas reuniones se encontraba Antonio Brucioli, que fue exiliado al fracasar un intento de golpe republicano en 1523, y que cuatro años después publicó sus *Diálogos sobre filosofía moral,* obra en que la primera sección, sobre "La República" nos ofrece el bosquejo de una teoría tradicional de las libertades florentinas (Cantimori, 1937, pp. 88-90; 95-96). Pero el escritor más importante que por entonces frecuentó los jardines Oricellari fue Maquiavelo. Ya hemos visto que, después del desplome de la república en 1512, al principio había esperado encontrar empleo con los nuevos amos de la ciudad, y dedicó su estudio de *El príncipe* a Lorenzo de Médicis. No sería falso decir, sin embargo, que por sus antecedentes y su condición Maquiavelo era básicamente republicano, habiendo servido como segundo secretario a la Cancillería de la restaurada república florentina entre 1498 y 1512. Al no lograr llamar la atención de los Médicis después de 1512, desenvueltamente se pasó al círculo de los teóricos y conspiradores republicanos que se reunían en los jardines Oricellari, y parece haber discutido, en sus reuniones, las pruebas de sus *Discursos sobre los primeros diez libros de Tito Livio.* Uno de los hombres a quienes dedicó los *Discursos* fue Cosimo Rucellai, y en su carta de dedicatoria da las gracias a Cosimo por "haberme obligado a escribir lo que yo nunca habría escrito por mí mismo" (p. 93).

Como lo sugieren estas circunstancias, Maquiavelo casi seguramente empezó a componer sus *Discursos* sólo después de comprender que estaban mal fundadas sus esperanzas de

obtener un empleo con los Médicis.[9] Parece probable que empezara a trabajar en el libro en 1514, y Félix Gilbert ha sugerido, razonablemente, que la primera etapa de la composición acaso no tuviese otra forma que la de comentario de los capítulos pertinentes de Livio, que Maquiavelo por entonces elaboró en un tratado más sistemático, redistribuyendo el material bajo una serie de encabezados generales.[10] Por las pruebas internas, parece claro que este proceso de composición debía de estar bien avanzado en 1517. A mitad de su segundo *Discurso,* Maquiavelo observa que "si el tesoro garantizara la victoria", entonces "hace pocos años" el papa y los florentinos habrían derrotado a Francesco Maria en la guerra de Urbino (p. 301). La batalla que se describe como reciente fue aquella en que León X recuperó Urbino, y fue entablada el 17 de septiembre de 1517. Por último, por pruebas similares, es evidente que los *Discursos* debieron de estar completos antes de que terminara 1519. En su tercer *Discurso,* Maquiavelo se refiere a Maximiliano (que murió en 1519) como emperador reinante, y en su carta de dedicatoria pide a Cosimo Ruccellai (que murió el mismo año) no dejar de leer su libro (pp. 94, 490).

Un tanto apartada del ferviente grupo de republicanos que se reunía en los jardines Oricellari se encuentra la figura más urbana y escéptica de Francesco Guicciardini (1483-1540), quien logró sobrevivir al cambio de régimen de 1512 mucho mejor que Maquiavelo, y después sirvió a los dos papas Médicis, León X y Clemente VII, en una serie de gubernaturas importantes. No obstante, sus escritos políticos —que abarcan exactamente los años transcurridos entre la primera restauración de los Médicis, en 1512, y su retorno final, en 1530— muestran una actitud consistente aunque cautelosamente republicana, el tipo de visión que podíamos esperar de un miembro de una de las más destacadas familias aristocráticas

de Florencia. La primera obra política de Guicciardini fue escrita mientras se encontraba en una embajada en España, en 1512, y es generalmente conocida como *El discurso de Logroño,* tomando su nombre del lugar en que casualmente se encontraba cuando la redactó (Rubinstein, 1965a). Su siguiente tratado importante fue el *Diálogo sobre el gobierno florentino,* compuesto entre 1512 y 1523 (Ridolfi, 1967, p. 134). Fue seguido, entre 1528 y 1530 por la terminación de sus *Máximas y reflexiones,* serie de breves *aperçus* sobre hombres y asuntos, que primero había esbozado en 1512 (Ridolfi, 1967, pp. 206, 310-311). Y finalmente, la última obra política que produjo antes de dedicarse a su gran *Historia de Italia* fue un conjunto inconcluso de *Consideraciones sobre los discursos de Maquiavelo,* que probablemente escribió en 1530 (Ridolfi, 1967, pp. 206-207).

El último teórico importante del grupo —el hombre que puede exigir la distinción, un tanto sombría, de ser el último teórico de la república florentina— fue Donato Giannotti, a quien ya hemos encontrado como experto en la constitución veneciana. Giannotti retornó de Venecia a su natal Florencia al ser expulsados los Médicis en 1527, y desempeñó un papel importante como organizador de la milicia cívica durante el largo sitio de la ciudad, entre 1529 y 1530 (Pocock, 1975, p. 273). Después del retorno final de los Médicis en 1530, sufrió las amarguras del exilio de por vida, y durante este periodo compuso su relato de *La república florentina,* última y casi nostálgica celebración del antiquísimo tema de la libertad florentina.

Como todos sus predecesores, el ideal básico al que estos teóricos dieron su apoyo es el de la libertad política. Cierto que este valor a veces es presentado —especialmente por Guicciardini— con un sentido menos entusiasta de compromiso que en algunos de los escritores antiguos que hemos

examinado. En sus *Máximas,* Guicciardini nos advierte que estemos en guardia ante "esos que tan fervientemente predican la libertad", insistiendo en que "casi todos" están pensando en sus propios intereses, y que "si creen que estarán mejor con un gobierno absoluto, correrán a abrazarlo con toda su rapidez" (p. 58). Aunque defiende la importancia de la libertad al analizar el gobierno de Florencia, suele hacerlo por motivos sociológicos y no estrictamente morales (Gilbert, 1965, pp. 98-99). Se contenta con observar, como lo dice en el *Discurso de Logroño,* que los florentinos se han acostumbrado ya tanto a su libertad que "nacen para ella" y la consideran como "apropiada y natural a la ciudad" (p. 223). La implicación, como lo indica de manera característicamente escéptica y pragmática en su último *Diálogo,* es que ya sería difícil introducir en Florencia una forma distinta de gobierno aunque se demostrara que era preferible. Como "la ciudad siempre ha sido libre" y es "naturalmente apegada a la libertad", los florentinos están ineluctablemente comprometidos por sus tradiciones políticas y "condiciones establecidas" a defender este valor recibido (pp. 97-99).

Sin embargo, era más habitual que la importancia de la libertad política fuese defendida en términos más tradicionales y menos equívocos. Patrizi, por ejemplo, exige en su capítulo "sobre la igualdad entre ciudadanos" en *La institución de una república* que "cada quien se preocupe por la libertad" ya que "nada puede ser de mayor importancia en la sociedad civil que la libertad, hacia la cual debe volverse el espíritu de toda nuestra ciudad" (fols. 24a, 25a). De manera similar, Rinuccini comienza su diálogo *De la libertad* elogiando el "amor a la libertad" como base de la vida política (p. 272). Lamenta el hecho de que, aun cuando las ciudades italianas en un tiempo amaron su independencia, hoy encuentran frustrado por los tiranos "su deseo de vivir una vida de libertad" (pp. 272-273),

e insiste en que la clase de "avidez por mantener su libertad" que el pueblo de Florencia en un tiempo demostró debe recuperarse, por encima de todo, si quiere tener alguna perspectiva de llevar una vida cívica feliz y triunfal (p. 274).

Para comprender los *Discursos* de Maquiavelo es esencial reconocer que también él está básicamente interesado en sostener el mismo conjunto de valores.[11] Puede argüirse que este hecho decisivo ha solido quedar oscurecido por la tendencia prevaleciente de insistir en que no hay diferencias importantes entre *El príncipe* y los *Discursos,* y que los dos libros deben tratarse (según la frase de Geerken, como "aspectos interdependientes de una visión orgánicamente unificada") (Geerken, 1976, p. 357). Desde luego, es cierto que los *Discursos* contienen muchas referencias a *El príncipe,* así como una afirmación más completa de muchos de los temas centrales de la obra primera: allí encontramos la misma polaridad entre *virtù* y *fortuna;* el mismo hincapié en el papel de la pura fuerza para superar la enemistad de la fortuna; y la misma moral política, distintiva y revolucionaria, fundada en la misma clara distinción entre la *virtù* y las *virtudes;* no obstante, parece engañoso hablar sin reservas, como recientemente lo han hecho Geerken y otros, de una "unidad fundamental" entre ambos libros (Geerken, 1976, p. 357). En *El príncipe,* el valor básico en torno al cual organiza Maquiavelo su consejo es el de la seguridad: se dice al Príncipe, ante todo, que "conserve su Estado" después de lo cual debe lanzarse a la busca del honor, la gloria y la fama. Por contraste, el valor básico de los *Discursos* es el de la libertad: es este ideal, no el de la mera seguridad, el que Maquiavelo desea colocar ahora por encima de todas las demás consideraciones, incluso los dictados de la moral convencional.

El sentido maquiavélico de lo central de la libertad política se hace manifiesto por primera vez a comienzos del primer

Discurso, cuando describe el desarrollo de la libertad en la antigua Roma, y arguye que "los que han manifestado prudencia al constituir una república han considerado la salvaguardia de la libertad como una de las cosas más esenciales que hubieron de tomar en cuenta" (p. 115). Repite la misma afirmación en su capítulo sobre las dificultades de conservar la libertad política, insistiendo en que el objetivo primero de todo legislador "al constituir una república" ha de ser "prever todas las leyes requeridas para el mantenimiento de la libertad" (p. 230). Y al final del mismo capítulo añade que la grandeza de la república romana puede atribuirse, en gran parte, al hecho de que sus dirigentes continuamente introdujeron "nuevas instituciones en apoyo de las libertades de que disfrutaban" (p. 232). Más adelante afirma esta creencia en el valor preeminente de la libertad, con numerosos ejemplos. Cuando menciona su admiración especial a las ciudades alemanas de su propia época, la razón que da es que "disfrutan de la libertad y observan sus leyes de tal manera que ni los de fuera ni sus propios habitantes se atreven a usurpar allí el poder" (p. 244). Cuando se vuelve, en su segundo *Discurso,* a analizar la administración romana de los territorios conquistados, indica que su principal interés en el tema se deriva de que tal expansionismo invariablemente desempeña un papel decisivo al ayudar a una república "a conservar para siempre el goce pacífico de sus libertades" (p. 335). Y cuando examina con mayor detalle la relación entre la temprana república romana y sus vecinos, cita con gran aprobación la idea de un senador romano que proclamó que aquellos cuyos espíritus están fijados en la libertad y sólo en la libertad "son dignos de ser verdaderos romanos" (p. 350).

Maquiavelo también adopta el mismo análisis del término "libertad" que le habían dado los anteriores humanistas florentinos. Por "libertad" entiende ante todo la independencia

de toda agresión y tiranía exteriores. Así pues, equipara el momento en que los florentinos "obtuvieron su libertad" con el momento en que fueron capaces de arrebatar el poder de la ejecución judicial a manos ajenas (p. 232). De manera similar, habla del tiempo en que "los romanos habían conquistado África y Asia, y habían sometido la mayor parte de Grecia" como el tiempo en que "llegaron a asegurar su libertad", ya que no tuvieron entonces más enemigos a quienes temer" (p. 162). En segundo lugar, cuando Maquiavelo habla de "libertad" también está pensando en el correspondiente poder de un pueblo libre para gobernarse a sí mismo, en vez de ser gobernado por un príncipe. Dedica el capítulo XVI de su primer *Discurso* a elaborar una marcada distinción entre "un pueblo acostumbrado a vivir gobernado por un príncipe" y un pueblo que se ha sacudido este tipo de "gobierno tiránico" y así "se ha vuelto libre" (pp. 153-154). Y, cuando en el siguiente capítulo empieza a discutir los orígenes de la república romana, trata el momento en que los reyes fueron expulsados y quedó establecida una forma de gobierno representativo, como el punto en que Roma pudo "adquirir y mantener su libertad" (p. 158).

Casi no sería exagerado decir que la preocupación de Maquiavelo por la libertad política le ofrece el tema básico en los tres libros de los *Discursos*. El primer *Discurso* está en gran parte dedicado a mostrar cómo Roma pudo librarse de sus reyes y crecer a la grandeza de acuerdo con un sistema de libertad republicana. El principal objetivo del segundo es modificar cómo la progresiva expansión de Roma como potencia militar le ayudó a sostener la libertad de su pueblo. Y el tercero está dedicado a ilustrar "cuánto la acción de hombres particulares contribuyó a la grandeza de Roma y produjo en aquella ciudad tantos resultados benéficos, especialmente la larga continuidad de sus libertades políticas" (p. 390).

Un corolario que los anteriores humanistas siempre habían sacado de su similar insistencia en lo importante de la libertad era que, como la mejor manera de asegurar este valor es con un tipo mixto de gobierno republicano, de allí se sigue que el republicanismo ha de ser la mejor forma de gobierno. Este argumento también es apoyado por todos sus herederos intelectuales del Renacimiento tardío. Patrizi empieza su relato de *Las instituciones de una república* preguntando "¿Qué es mejor, ser gobernado por el mejor de los príncipes, o vivir en una ciudad libre, con las mejores leyes y costumbres?" (fol. 8a.) Contesta, sin vacilar que "una república es preferible a un principado", ya que "sólo podemos juzgar que la vida es más segura en una república que bajo un príncipe" (fols. 8b, 10b). El propio Guicciardini da su renuente consentimiento, al mismo punto de vista. Insiste en sus *Máximas* en que "grandes defectos y fallas son inherentes al gobierno popular", y que un hombre sabio sólo reconocerá que prefiere un régimen republicano "como mal menor" (p. 100). No obstante, en sus *Consideraciones* concede que "una ciudad es más afortunada bajo un gobierno popular que bajo el de un príncipe" (p. 106). Y concluye que, en caso de tener que elegir, su propia preferencia siempre irá a una forma mixta de gobierno republicano, pues éste le ofrece los mejores medios de asegurar que "la protección de la libertad" quede garantizada "contra todo intento de oprimir a la república" (p. 71).

Una vez más, Maquiavelo sostiene la misma escala de valores en los *Discursos.* Esto hace que sea un tanto engañoso sugerir, como lo han hecho Cassirer y otros, que Maquiavelo no es más que "un científico y técnico de la vida política", que desapasionadamente analiza y clasifica sus diversas formas (Cassirer, 1946, p. 156). En realidad, es un fiel y hasta ferviente partidario del gobierno popular. Cierto es que —en armonía con su anterior argumento, expuesto en *El príncipe*—

concede que "si ha de producirse un renacimiento" en "un Estado que está en decadencia", tendrá que ser hecho "por la *virtù* de alguna persona que por entonces viva, no por la *virtù* del pueblo en general" (p. 159). Pero su actitud general en los *Discursos* hacia cualquier forma de gobierno monárquico es de marcada hostilidad. Observa que "hay y ha habido un gran número de príncipes, pero príncipes buenos y sabios sólo ha habido unos cuantos" (p. 252). Y nota que, históricamente, la principal tendencia ha sido que los reyes y príncipes supongan que "no tienen otra cosa que hacer que sobrepasar a los demás en extravagancia, lascivia y toda otra forma de licencia" (p. 107). Así, no vacila en apoyar la habitual afirmación aristotélica en el sentido de que un tipo mixto de gobierno republicano ha de ser preferible a cualquiera de las formas "puras" de gobierno, incluso el gobierno de los príncipes (p. 109). Más aún, adelante hace la inequívoca declaración de que el gobierno por el pueblo "es mejor que el gobierno de los príncipes", y ofrece gran número de razones en apoyo de esta idea (p. 256). El populacho muestra su ingratitud hacia los ciudadanos "mucho más rara vez que los príncipes" (p. 184). El pueblo "con respecto a formar una opinión falsa" siempre "comete menos errores que los príncipes" (p. 499). El pueblo por lo general "hace una elección mucho mejor" que un príncipe "en la elección de magistrados" (p. 255). En general, el pueblo es "más prudente, más estable y de juicio más sano que los príncipes", siendo "culpable de menos faltas" y, por consiguiente, "se debe tener más confianza en él" (pp. 255, 260). Y, lo más importante de todo, está "fuera de toda duda" que sólo cuando el pueblo en general es encargado del gobierno, "se atiende adecuadamente al bien común" ya que "todo lo que lo promueve se realiza" (p. 275; *cf.* también p. 154).

Sin embargo, hubo una importante diferencia de opinión entre estos teóricos republicanos acerca del carácter del régimen de autogobierno al que deseaban dar todo su apoyo. Ésta surgió relacionada con la cuestión de si se había de asignar el predominio de la autoridad política a la aristocracia o al cuerpo de ciudadanos en conjunto. La respuesta tradicional fue que los fundamentos de una república bien ordenada habían de ser *largo* en lugar de *stretto,* basados en un numeroso *Consiglio grande,* y no en la guía de una pequeña élite (*cf.* Gilbert, 1965, pp. 60, 156). Esta sugestión volvió a ser presentada muy categóricamente por Giannotti, quien en uno de los títulos de los capítulos del libro III de *La república florentina,* sostiene que "la república debe fundarse sobre el pueblo", y dedica el resto de la sección a apoyar esta afirmación (pp. 104-202). Sostiene que "en una república que se inclina a un principado", las ambiciones de los grandes conducirán, a la postre, a la destrucción de las libertades del cuerpo de ciudadanos (pp. 105-106). Así pues, concluye que "una república bien ordenada" debe basarse en un numeroso *Consiglio grande,* que incluya todas las diversas categorías de ciudadanos, no sólo los aristócratas y la clase media, sino también los ordinarios *popolani,* aun si su categoría es tal que no sean elegibles para servir como magistrados (p. 118). Este tipo de disposición en que "el cuidado de la ciudad se confía a todos sus ciudadanos" mucho más probablemente alcanzará la estabilidad, además de defender el valor crucial de la libertad, que una forma más restrictivamente organizada de régimen aristocrático (p. 119; *cf.* Pocock, 1975, pp. 310-313).

La misma preferencia por un *governo largo* se encuentra también en Maquiavelo, de quien Giannotti tal vez tomara algunos de sus argumentos. Maquiavelo analiza la cuestión en el capítulo V de su primer *Discurso,* observando que "como en toda república hay una clase superior y una clase inferior, po-

drá preguntarse en qué manos es mejor dejar la salvaguardia de la libertad" (p. 115). Piensa que, si tan sólo se desea "mantener el *statu quo*", entonces hay algo que decir en favor de la sugestión —aprobada en la antigua Esparta así como en la moderna Venecia— de que el cuidado de la república debe confiarse a la nobleza (pp. 116-117). Pero insiste en que "si en lo que se está pensando es en una república que vaya a fundar un imperio", entonces, el pueblo en general debe ser el guardián de la libertad (pp. 116-117). Más aún, adelante pone en claro, al analizar los méritos rivales de principados y repúblicas, que, hasta el punto en que cree que existe una respuesta general a la pregunta, él es partidario de "las masas" contra los exponentes de la oligarquía (p. 252). Señala con admiración el ejemplo de "el pueblo romano que, mientras la república no se corrompió, nunca fue servilmente obsequioso, ni dominó nunca con arrogancia" (p. 253). Y termina en una nota poco característicamente elevada, insistiendo en que "no sin razón es la voz del pueblo comparada con la de Dios" (p. 255).

A pesar de todo, contra esta preferencia por un *governo largo,* se encontraba una forma más aristocrática de republicanismo, que insistía en la necesidad de que una clase gobernante pequeña y unida diera al pueblo sus dirigentes. Patrizi se inclina hacia esta posición al analizar "los tipos de república que hay" en el cuarto capítulo de su *Institución de una república* (fol. 16a). Tiene buen cuidado de declarar que "la mejor forma de república es aquella en que se unen todo tipo de hombres" (fol. 18b). Pero le parece esencial, si se trata de hacer una elección entre "la sola nobleza o la sola plebe", que "el gobierno esté en manos de la nobleza, antes que de la plebe", ya que característicamente muestra una devoción mucho mayor al bien común (fol. 18a-b). Como podía esperarse, el más resuelto defensor de esta opinión es Guicciardini, quien hace

un enconado ataque a Maquiavelo en sus *Consideraciones sobre los discursos* por tratar de defender el punto de vista opuesto. Guicciardini insiste en que el cuerpo de ciudadanos sencillamente "no es capaz de decidir cuestiones de gran importancia", ya que se caracteriza por su "imprudencia e inconstancia, afán de cambio, desconfianza desordenada" e "infinitos celos de todos los que tienen dinero y categoría" (pp. 66-106). Esto significa que "toda república que deje al pueblo decidir sus asuntos pronto entra en decadencia", pues inevitablemente se volverá "inestable, siempre deseosa de cambio" además de ser "fácil de engañar y de desencaminar por hombres ambiciosos y traidores" (p. 66). Guicciardini concluye que el curso de la sabiduría se encuentra en reconocer que "no se ha de dar al pueblo poder en ninguna cuestión importante" (p. 66). En cambio, hemos de poner el dominio de la república en manos de hombres idóneos que ciertamente "la guiarán con mayor inteligencia y prudencia que una multitud" pues es seguro que "poseen mayor prudencia y buenas cualidades" (pp. 64, 71).

Por último, estos escritores corroboran su preferencia por la "libertad republicana" ofreciendo una serie de reflexiones sumamente tendenciosas sobre la historia de la antigua Roma. Una vez más, sus comentarios suelen repetir los juicios ya hechos por los anteriores humanistas "cívicos" de la escuela de Bruni. Por una parte, acusan a Julio César con gran vehemencia como destructor de la libertad romana. Patrizi le tilda de "usurpador de la república" y "ocasión de la tiranía" (fol. 90a), Y Guicciardini le desdeña, en un súbito arranque de pasión en sus *Consideraciones,* como "persona detestable y monstruosa", movida "por la ambición de poder" a "instalar una tiranía en un país libre" contra las necesidades y los deseos de su pueblo (p. 77). Por otra parte, idealizan la virtud y sencillez de la antigua república romana y de sus héroes. Pa-

trizi, en particular, ofrece un relato admirativo de sus instituciones y de los hombres que la instalaron, arguyendo que en todo estudio de la estructura de una república bien ordenada "siempre es posible tomar Roma como el mejor ejemplo" (fol. 80a).

Una vez más, encontramos a Maquiavelo reiterando los mismos temas tradicionales. Repite que nadie debe dejarse "engañar por el renombre de César", ya que la verdad de su elevación al poder es que "también logró cegar a las masas" que "no se dieron cuenta del yugo que ellas mismas se habían echado al cuello". Esto le capacitó a ser "el primer tirano de Roma", asegurando así que la ciudad "nunca más recuperará sus libertades" (pp. 135-136, 158, 203). A la inversa, la gran mayoría de los héroes a quienes Maquiavelo describe con la mayor reverencia vivieron durante la primera república romana, en el periodo anterior a la primera guerra púnica (*cf.* Wood, 1967, pp. 161-162). Su arquetipo del patriota cívico es Junio Bruto, "el padre de las libertades romanas" (p. 390). Su dirigente militar predilecto es Camilo, "el más prudente de todos los generales de Roma", de quien observa que su conducta "merece la atención de todos los gobernantes" (pp. 347, 443). Y el ideal de la virtud cívica lo da Escipión, cuya pauta de comportamiento pide a todo ciudadano emular, expresando la esperanza de que cada quien pueda aprender "a conducirse en la patria más como Escipión que como César" (p. 135).

Además de analizar el ideal de libertad, estos teóricos dedican considerable atención a la pregunta, no menos familiar, de cómo la libertad del pueblo con una forma republicana de gobierno suele quedar comprometida o perderse. Empiezan dando nueva forma a una sugestión originalmente elaborada por escritores prehumanistas como Latini y Mussato, pero que después había quedado sumergida bajo los excesos pa-

trióticos de Bruni y su escuela: la sugestión de que uno de los mayores peligros para el mantenimiento de la libertad y la virtud pública lo constituye una devoción excesiva a la búsqueda de la riqueza privada.

El empleo dado por Guicciardini a este argumento, junto con su exigencia de reducir los lujos extravagantes, ha sido caracterizado por Pocock como "una propuesta casi digna de Savonarola", una "transmutación" de una visión puritana similar en una "retórica menos específicamente cristiana" (pp. 135, 136). Sin embargo, ya hemos visto que pese a su ataque a las "vanidades" de los florentinos, Savonarola se había mostrado bien dispuesto a apoyar la suposición de los anteriores humanistas "cívicos" de que la gran riqueza de la ciudad había de considerarse como prueba de su especial excelencia. Por el contrario, la indignación de Guicciardini ante los "apetitos desordenados" de quienes buscan las riquezas en lugar de la "verdadera gloria" trae a la memoria, antes bien, a moralistas clásicos como Salustio y Juvenal, cuya indignación ante la crasa opulencia de la antigua Roma ya había sido citada en su oportunidad por Mussato y mucho después por Salamonio.[12] El primer tratado político de Guicciardini, el *Discurso de Logroño,* incluye una denuncia similar de las "mil usurpaciones" y "mil deshonras" que surgen en la vida cívica a consecuencia de una búsqueda demasiado activa del lucro, y concluye añadiendo, con una característica nota de cansancio, que "ésta es una enfermedad que es inmensamente difícil, acaso imposible de extirpar" (p. 257-258). Y éste no sólo fue un momento transitorio de repulsión puritana de parte de Guicciardini, pues vuelve al mismo argumento en diversas partes de sus *Máximas* casi veinte años después. Vuelve a lamentar el hecho de que el prevaleciente "estilo de vida" entre "el pueblo de Florencia" sea tal "que todo el mundo desea ser rico" (p. 102). Y la razón que da para expresar cierta alarma

ante este indigno estado de cosas es que "dificulta conservar la libertad en nuestra ciudad", pues "este apetito hace que los hombres busquen su ventaja personal sin respeto ni consideración al honor y la gloria públicos" de la ciudad misma (p. 102).

El mismo disgusto de los "hábitos lujosos" como amenaza a la libertad política es expresado con mayor vehemencia aún por Maquiavelo en sus *Discursos,* tan sólo pocos años después de que el argumento había sido planteado nuevamente por Guicciardini y Salamonio, y popularizado por un buen número de moralistas venecianos (Gilbert, 1973, pp. 277-280). En su tercer discurso, Maquiavelo declara que la "riqueza sin dignidad" es, invariablemente, causa de corrupción cívica, y añade que fácilmente podría "explayarse sobre las ventajas de la pobreza sobre la riqueza", y sobre "cómo la pobreza da honor a las ciudades", mientras que "lo otro las ha arruinado", pero esto ya "ha sido hecho muy a menudo por otros" (pp. 452-477). Más aún: pone en claro que al referirse a aquellos moralistas anteriores está pensando principalmente en escritores como Salustio y Juvenal (*cf.* Gilbert, 1965, p. 175). Esto surge con la mayor claridad en el capítulo XIX del segundo discurso, en que elucida los problemas que surgen cuando una república se dedica a adquirir nuevos territorios (p. 334). Indica que las conquistas "causan no poco mal hasta a una república bien ordenada cuando la provincia o ciudad que ha adquirido suele entregarse a hábitos de lujo" (p. 338). Y añade que la naturaleza del peligro en cuestión "no podría ser mejor expresada de lo que lo hizo Juvenal en sus *Sátiras*", cuando observa que "la adquisición de tierras extranjeras" familiarizó a Roma con costumbres ajenas, "de modo que, en lugar de la frugalidad y sus otras altas virtudes, 'la glotonería y la indulgencia consigo misma tomaron posesión de ella y vengaron al mundo que había conquistado'" (p. 338).

Otro peligro, más conocido aún, a la libertad que estos escritores analizan, es el de confiar la defensa de la ciudad a tropas mercenarias. Giannotti trata este tema en un estilo ligeramente parco, sin duda debido a su admiración a Venecia, que siempre había logrado combinar el empleo de mercenarios con la conservación de la libertad (*cf.* Pocock, 1975, p. 306). Sin embargo, era más usual repetir categóricamente la afirmación ya muy trillada de que la tendencia universal a confiar en tropas alquiladas constituía uno de los más dañinos escándalos de la época. Ya en el decenio de 1460 encontramos a Patrizi lamentando que el prevaleciente descuido de la preparación militar "haya permitido que toda Italia sea invadida" por sus enemigos (fol. 282b). Y no es sorprendente encontrar una intensificación de las mismas quejas en el periodo que siguió al retorno de los "bárbaros" en 1494. Por ejemplo, Guicciardini empieza su *Discurso de Logroño* arguyendo que las tropas mercenarias invariablemente constituyen una amenaza a la estabilidad de los gobiernos populares. Más aún, no se deja impresionar por el aparente contraejemplo de Venecia, pues insiste (muy correctamente) en que, en las guerras desencadenadas por la Liga de Cambrai en 1511, el hecho de que los venecianos dependieran de mercenarios estuvo a punto de costarles la independencia (p. 222).

Una vez más, Maquiavelo desarrolla exactamente la misma línea de pensamiento en los *Discursos.* En cierto momento nos recuerda —en una de sus más claras referencias a *El príncipe*— que, habiéndose ya explayado en otra de sus obras sobre "la futilidad de las tropas mercenarias y auxiliares, no hay necesidad de que vuelva al mismo argumento" (p. 339). Pero en realidad, no puede resistir la tentación de repetir una lección que considera tan peculiarmente importante. Comienza declarando tan inequívocamente como le es posible que las

"fuerzas extranjeras" siempre entrañan el desplome de las libertades cívicas (p. 125). Más adelante explica que esto se debe a que "no tienen razón para permanecer firmes al ser atacadas, como no sea la pequeña soldada" que se les da, consideración que "no es ni puede ser suficiente para hacerlas leales" (p. 218). Y a lo largo de toda su discusión, suplementa esto con un ataque más general a la absoluta y ruinosa falta de espíritu marcial entre sus conciudadanos. Denuncia "la debilidad de los ejércitos modernos" a los que "les falta valor en general" así como guías competentes (p. 326). Hace mofa de los "príncipes ociosos" y de las "repúblicas afeminadas" de Italia por emprender operaciones militares sólo "por exhibición y no por alguna razón digna" (p. 434). Y concluye en forma aplastante su estudio aseverando que todos los "ejércitos italianos de nuestros días" son "absolutamente inútiles", ya que "nunca ganan como no tropiecen con un ejército que, por alguna razón, se dé a la fuga" (p. 504).

Por último, la mayoría de estos escritores repite la afirmación igualmente familiar de que la principal razón del desplome de la libertad italiana se encuentra en la "corrupción" del pueblo. El escritor que, incomparablemente, nos aporta el análisis más rico de este tema, es Maquiavelo. Hay un sentido en que el concepto se encuentra en el meollo de los *Discursos,* pues Maquiavelo nos dice que su principal objeto en este libro es dar consejo a "aquellos príncipes y a aquellas repúblicas que deseen permanecer libres de corrupción" (p. 142). Su análisis más completo del concepto aparece en los capítulos XVII y XVIII del primer discurso, donde pone en claro que lo que tiene en mente ante todo al hablar de "corrupción" es el no saber dedicar las propias energías al bien común, y la tendencia correspondiente a anteponer los propios intereses a los de toda la comunidad. Esto queda indicado con la mayor claridad en la descripción que da del principio de la corrupción

en la antigua Roma, proceso que equipara con la creciente propensión de los "poderosos" a proponer leyes "no para las libertades comunes, sino para aumentar su propio poder" (p. 162). Afirma que es este tipo de desarrollo el que constituye la más grave amenaza a la libertad. Ilustra el punto con una comparación del comportamiento del pueblo romano después de la expulsión de los reyes, cuando logró "adquirir y conservar" su libertad, y su comportamiento en la ocasión en que "todo el linaje de César fue exterminado" a comienzos del imperio, cuando no sólo dejó de recuperar su libertad, "sino que ni siquiera pudo hacer un principio" (p. 158). Maquiavelo arguye que "resultados tan diversos en una misma ciudad fueron causados por el hecho de que, en la época de los tarquinos, la población romana aún no estaba corrompida, pero en el periodo posterior ya estaba extremadamente corrompida" (p. 158). Así pues, la esencia de la doctrina de Maquiavelo, tal como la resume al comienzo del capítulo XVI, es que "un pueblo que se ha corrompido no puede ni por un breve tiempo, ni aun por un minuto, gozar de su libertad" (p. 154).

Más adelante reitera Maquiavelo el mismo tema, con hincapié aun mayor en su *Historia de Florencia* —obra que fue comisionado a escribir en 1520, y que presentó al papa Médicis, Clemente VII, en 1525 (Gilbert, 1972, pp. 82, 84-85). Después de ofrecer una panorámica de la historia antigua de Italia y de Florencia en sus primeros dos libros, se vuelve a ofrecer un análisis más detallado de las vicisitudes de Florencia durante el periodo transcurrido entre la segunda mitad del *trecento* y la muerte de Lorenzo *el Magnífico* en 1492. La creciente corrupción de la ciudad durante este periodo es su tema constante, y antes de cada sección incluye un capítulo introductorio retórico, destinado a ilustrar cómo fue perdiéndose progresivamente la *virtù* de la república. Al princi-

pio del libro III se queja de que la exclusión de la nobleza del gobierno en el curso del *trecento* tuvo el efecto de destruir su "capacidad para las armas" y su "audacia de espíritu", y añade que, como su creciente corrupción nunca fue compensada por alguna *virtù* del pueblo, el resultado fue que "Florencia cada vez fue más débil y más despreciable" durante todo este periodo (p. 1141). En el primer capítulo del libro IV pasa a acusar el pueblo así como a la nobleza por haber caído en una creciente corrupción durante la primera mitad del *quattrocento,* arguyendo que mientras el pueblo servía como "promotor de licencias" los nobles eran "promotores de esclavitud" y ninguno de los dos bandos mostró el menor interés en la libertad o en el bien general de la comunidad (p. 1187). Finalmente, el primer capítulo del libro V completa la historia de la desmoralización de Florencia explicando cómo "un nuevo camino se abrió a los bárbaros" con la pérdida de la *virtù* militar sufrida por los florentinos en una serie de guerras "iniciadas con miedo, continuadas sin peligro y terminadas sin daño" (p. 1233). A finales del *quattrocento* "el vigor que en otros países es destruido por una larga paz" había sido destruido en Florencia "por la cobardía de aquellas guerras" sin dejar más que los "actuales abusos" de "este mundo corrompido" (p. 1233).

En ocasiones se sugiere que Maquiavelo fue "el primer pensador del Renacimiento" que hizo un estudio extensivo del papel de la corrupción en la vida política (Bonadeo, 1973, p. 1). Sin embargo, como hemos visto, no pocos humanistas anteriores —especialmente Leonardo Bruni— ya se habían interesado en la cuestión de cómo asegurar que los intereses de la comunidad en general fuesen adecuadamente considerados, y no sólo los intereses de grupos particulares. No obstante, es necesario decir que los humanistas de finales del Renacimiento, y especialmente Maquiavelo, revelan una con-

ciencia intensificada del problema y dedican una atención sin precedentes a la investigación de sus causas.

La principal causa que Maquiavelo señala —siguiendo el anterior análisis de Bruni— es la exclusión del pueblo de todo papel suficientemente activo en los asuntos del gobierno. Cuando Maquiavelo plantea por primera vez la cuestión en el capítulo XVII de su primer discurso, equipara "corrupción" con "ineptitud para una vida libre", atribuyendo el crecimiento de esta ineptitud a "la desigualdad que se encuentra en una ciudad" cuando un grupo de oligarcas logra apoderarse de sus instituciones e impedir que el resto de la ciudadanía ayude a administrarlas (p. 160; *cf.* Pocock, 1975, p. 209). Más adelante ilustra este peligro considerando la historia de dos acontecimientos institucionales que finalmente resultaron fatales para la libertad de la república romana. Uno de ellos fue la extensión de los periodos en que se permitió ocupar cargos a diversos magistrados. Esto ocurrió en el caso de los dictadores, que finalmente colaboraron para que Roma se volviese "servil" usurpando la autoridad "de que fueron privados los ciudadanos" como resultado de la creciente duración de su gobierno (p. 194). Lo mismo ocurrió en el caso de los decenviros a quienes se dio "autoridad ilimitada" durante un periodo considerable a consecuencia de lo cual finalmente "se volvieron tiranos, y, sin atender a nada ni a nadie privaron a Roma de su libertad" (p. 197). El otro acontecimiento no menos nocivo que Maquiavelo analiza en su tercer discurso fue "la prolongación de los mandos militares" (p. 473). Aunque esto se volvió cada vez necesario conforme los romanos conquistaban más y más tierras, a la postre resultó destructivo para su propia libertad (p. 474). Pues, "cuando un ciudadano había estado durante largo tiempo al mando de un ejército, se ganó la lealtad del ejército, haciendo de sus soldados partidarios personales". Esto capacitó a toda una serie de generales sin

escrúpulos, empezando con Mario y Sila y culminando con Julio César a "encontrar tropas para apoyarlos en acciones contrarias al bien público". Y esto, a su vez, significó que el poder de los comandantes "con el tiempo contribuyera a la caída de la República" (p. 474).

Pero la afirmación más notable que Maquiavelo hace sobre las causas de la corrupción es que el cristianismo tiene gran culpa de ella. Hubo como un precedente de esta acusación en el repudio de los humanistas "cívicos" al *otium* en favor de un esquema más activo de valores humanos. Pero Maquiavelo desarrolla su anterior sugestión, hasta ser un ataque gibboniano en gran escala a la religión cristiana por su subversión de la vida cívica. Empieza por presuponer que las observancias religiosas ayudaron a mantener "buena y unida" una comunidad, y que así "aquellos príncipes y aquellas repúblicas que deseen permanecer libres de corrupción deben mantener incorruptas, ante todo, las ceremonias de su religión" (pp. 142-143). Pero insiste en que la religión sólo puede hacer una contribución positiva a la vida cívica si nos capacita a glorificar los valores adecuados, que para Maquiavelo son los de "magnanimidad, fuerza física y todo lo demás que conduce a los hombres a ser muy audaces" (p. 278). Cree que el cristianismo pudo en principio haber desempeñado esta función, ya que "nos permite exaltar y defender a la patria" y "prepararnos a ser tales que podamos defenderla" (pp. 278-279). Pero subraya que, en la práctica, la fe cristiana ha entronizado valores erróneos, ya que ha "considerado como el mayor bien del hombre la humildad, la abnegación y el desprecio a las cosas mundanas" (p. 278). El efecto de abrazar esta "pauta de vida" ha sido debilitar al mundo y entregarlo "como presa a los malvados" (p. 278). Así pues, sin ambages declara que "si nos preguntamos cómo ha ocurrido que la gente de antes era más amante de la libertad que la gente de hoy" hemos de

contestar que esto se debe a "la diferencia entre nuestra religión y la religión de aquellos días" (p. 277). La "religión antigua" glorificaba las virtudes cívicas, y así ayudó a sostener la libertad política; nuestra religión "ha glorificado a los hombres humildes y contemplativos", ayudando así a conducirnos a nuestro actual estado de corrupción (p. 278).

Maquiavelo no fue el único en ofrecer este sorprendente diagnóstico; pronto fue adoptado con evidente placer por Guicciardini en sus *Máximas.* Conviene en que "demasiada religión arruina al mundo, porque hace afeminado al espíritu, envuelve a los hombres en miles de errores y los aparta de muchas empresas generosas y viriles" (p. 104). Como Maquiavelo, pasa después a añadir (de manera no muy convincente) que al decir esto no tiene ningún deseo de "apartarse de la fe cristiana y del culto divino" (p. 104). Pero en otro lugar de sus *Máximas* se permite denunciar las prácticas actuales de la religión cristiana en un tono mucho más violento que el que Maquiavelo usó. Lamenta el hecho de que "las posiciones que he ocupado bajo diversos papas me hayan obligado, para mi propio bien, a fomentar sus intereses". Pero añade que "de no ser por eso, yo habría amado a Martín Lutero tanto como a mí mismo", y habría esperado, con el más puro placer, ver "a esta partida de canallas recibir su merecido" (p. 48).

Después de considerar lo que tiende a comprometer la libertad política, lo último que estos escritores discuten es la cuestión de cómo pueden superarse estos peligros y dificultades, de modo que puedan asegurarse los ideales tradicionales de independencia y autogobierno con la mayor eficacia. Esto no es decir que siempre se muestren optimistas ante las perspectivas de éxito. Patrizi y Maquiavelo reconocen, ambos, que la labor puede resultar imposible en medio de tanta corrupción y, por tanto, que quizá deban dirigirse exclusiva-

mente a los príncipes y no a los ciudadanos de su época. Guicciardini suele hacer sonar una nota más pesimista aún, y para cuando llegamos a un escritor como Trajano Boccalini (1556-1613) a finales del siglo, encontramos completo el agotamiento de la tradición (*cf.* Schellhase, 1976, pp. 145-147). Las *Advertencias desde el Parnasso,* de Boccalini, escritas en 1612-1613, están en un tono de ironía intensa y continuada, a expensas de la idea misma de tratar de regenerar a un mundo totalmente corrompido. El libro toma la forma de una serie de discusiones entre Apolo y los diversos príncipes y filósofos que visitan el Parnaso. En una fase temprana de la discusión, los jefes de las academias italianas informan que "el afán de aprender" se ha "perdido por completo" en todas partes de Italia. Piden algún remedio "para preservarnos de tan grande corrupción", pero Apolo replica sin vacilar que no puede hacerse nada (p. 24). En una discusión posterior, Maquiavelo logra defenderse contra el cargo de influencia perniciosa, señalando que las vidas de los príncipes son, en realidad "un compuesto de malas palabras y peores acciones" (p. 164). Y hacia el final del segundo libro alcanza un clímax de ironía cuando "un virtuoso eminente" trata de pronunciar ante Apolo "una elegante oración compuesta en elogio de la época actual" (pp. 324-325). Esto es "recibido muy fríamente" y al autor le tienden "un par de excelentes gafas" fabricadas por Tácito para ayudarle a ver al mundo en su perspectiva adecuada (p. 324). Al volver a mirar, la época le parece tan llena de "bajos recursos" y tanta corrupción de toda clase que no puede soportar siquiera seguir contemplándola (p. 325; *cf.* Meinecke, 1957, pp. 71-89).

Sin embargo, antes de caer en esta sensación de completa impotencia, los humanistas de finales del Renacimiento dedicaron gran parte de su atención a repetir y extender buen número de argumentos tradicionales acerca de la conservación

de la libertad. Suelen empezar preguntándose, en un nuevo tono de absoluta conciencia de los hechos, cómo es posible adquirir información fidedigna acerca de los mejores métodos para extirpar la corrupción y mantener la libertad en la vida política. La respuesta que dan —implícita en muchos tratados anteriores, pero que ahora se afirmaba mucho más explícitamente— es que la clave de la sabiduría política se encuentra en hacer un estudio sistemático de las repúblicas anteriores, especialmente la república de la antigua Roma. Cierto es que Guicciardini, con su escepticismo habitual, constituye una excepción en este punto. La idea de que fuese posible basar una ciencia de la política sobre la evidencia de la historia le pareció que encarnaba una visión excesivamente mecanicista de los asuntos humanos. Responde en sus *Máximas* con el mayor sarcasmo a quienes "citan a los romanos a cada momento", afirmando que tales comparaciones a menudo "están tan fuera de lugar como si esperáramos que un asno corriera tanto como un caballo" (p. 69). Y constantemente critica a Maquiavelo, en sus *Consideraciones sobre los discursos,* por argüir "demasiado absolutamente" sobre la base de unas cuantas generalizaciones históricas, sin ver que hay muchos juicios y decisiones "que no pueden tomarse por una regla fija" (pp. 66, 101; *cf.* Phillips, 1977, pp. 69-73, 88).

No obstante, la tendencia más habitual consistió en apoyar la suposición tradicional de que, como después lo diría Bodino, "en la historia, la mejor parte de la ley universal permanece oculta". Aquí, como tan a menudo sucede, es Maquiavelo el que reafirma la posición humanista recibida con el mayor *éclat* (*cf.* Kristeller, 1965, p. 28). Como explica en el prefacio a su primer discurso, su principal objeto al escribir el libro fue "sacar aquellas lecciones prácticas que se deben tratar de obtener del estudio de la historia" (p. 99). Su suposición guía, al lanzarse en busca de estas lecciones, es que "los hom-

bres nacen, viven y mueren en un orden que permanece siempre inmutable" (p. 142). Su procedimiento, por consiguiente, es suponer que "el que pudiera prever lo que ha de ser, debería reflexionar sobre lo que ha sido, pues todo lo que ocurre en el mundo tiene un parecido auténtico con lo que ocurrió en los tiempos antiguos" (p. 517). La razón de esto, repite, es que "los agentes que traen tales cosas son hombres", que "tienen y siempre han tenido las mismas pasiones". Esto a su vez significa, según concluye con su habitual confianza, que "necesariamente producen los mismos efectos" (p. 517).

No pocos estudiosos modernos han tratado de reanudar el ataque de Guicciardini a las suposiciones metodológicas de Maquiavelo en este punto, arguyendo que (como dice Butterfield) Maquiavelo muestra cierta "rigidez" en su enfoque, además de mostrarse "servil" en "su reverencia a los estadistas del mundo antiguo" (Butterfield, 1940, pp. 28-40). Sin embargo, la acusación de rigidez parece un tanto insensible, pues pasa por alto el hecho de que Maquiavelo repetidas veces condicionó sus supuestas "reglas" históricas, reconociendo y aun insistiendo en que "nunca encontramos un asunto que sea claro y no pueda ponerse en duda", y que en la política ocurren muchos accidentes contra los cuales "es imposible prescribir algún remedio" (pp. 121, 418). Puede argüirse, además, que atacar a Maquiavelo por seguir "servilmente" las supuestas lecciones de la Antigüedad es perder de vista por completo el meollo de la cuestión. No le atraen los estadistas de la Antigüedad simplemente porque son antiguos; por lo contrario, en el Prefacio de su segundo discurso subraya que "toda la verdad acerca de los tiempos antiguos no ha sido captada, ya que lo que redunda en su descrédito a menudo pasa en silencio, mientras que todo lo que probablemente los presente como gloriosos es pomposamente recontado en todos sus detalles" (p. 265). La razón de este interés en los esta-

distas antiguos —especialmente romanos— es, sencillamente, que triunfaron de manera incomparable (*cf.* Gilbert, 1965, pp. 181-182). Nos apremia a estudiar la república romana no porque represente un aspecto de la grandeza de la Antigüedad sino antes bien por la razón enteramente pragmática de que "nunca ha habido ninguna otra ciudad o ninguna otra república tan bien adornada", tan digna de imitación y "tan triunfante" como la de la antigua Roma (pp. 104, 270).

Basándose de esta manera en la evidencia del pasado, Maquiavelo y sus contemporáneos proceden entonces a delinear un programa completo dedicado a sostener el valor de la libertad política. Una sugestión que hacen —surgida de sus temores a la riqueza privada— es que la libertad y la pobreza suelen ir unidas. Guicciardini concluye su *Discurso de Logroño* con la observación de que, aun cuando las ciudades libres necesiten ser ricas, sus habitantes individualmente deben mantenerse pobres, sin grandes disparidades de riqueza del tipo que suele causar envidia y promover así disturbios políticos (pp. 258-259). La misma sugestión —que habría sido anatema para Bruni y sus seguidores— fue repetida poco después por varios teóricos relacionados con las reuniones de los jardines Oricellari. Brucioli menciona la idea, al término de su diálogo sobre *La república,* mientras que Maquiavelo reitera la doctrina de Guicciardini casi textualmente en su tercer discurso (*cf.* Gilbert, 1965, pp. 151-152). La primera propuesta de Maquiavelo para evitar la corrupción en "tiempos difíciles" es "mantener pobres a los ciudadanos" y después repite muy categóricamente que toda institución que "mantenga pobres a los ciudadanos" será "la más útil" que pueda haber "en un estado que goce de la libertad" (pp. 452, 475).

La siguiente propuesta que hacen estos escritores también representa casi una inversión de los valores de los anteriores

humanistas "cívicos". Como hemos visto, Bruni y sus partidarios se habían concentrado básicamente en la cuestión de cómo promover el tipo adecuado de espíritu cívico entre el pueblo y sus dirigentes, suponiendo que esto, a su vez, serviría para mantener la libertad de su ciudad. Por contraste, los humanistas posteriores empiezan por enfocar un asunto que antes había sido considerado en detalle tan sólo por los partidarios de un enfoque más escolástico a los problemas de las ciudades-república y sus libertades. Es decir, empiezan por concentrar su atención en examinar la maquinaria del gobierno, preguntando qué papel desempeñan las leyes e instituciones con respecto de la conservación de la libertad.

Esto ayuda a explicar la aparición de un elemento nuevo y vital en la teoría política florentina de la época: el estudio y la imitación de las prácticas constitucionales venecianas. Habiéndose planteado la pregunta de cómo formular leyes e instituciones para la conservación de la libertad, natural pareció investigar el caso de la república veneciana, que parecía haber resuelto este problema con singular éxito. Como hemos visto, los propios venecianos solían argüir que debían su combinación de paz y libertad a la estabilidad de su forma mixta de gobierno republicano. Y esto, a su vez, significaba que, mientras los teóricos florentinos se interesaban cada vez por el triunfo del modelo veneciano, su interés solía resolverse en una demanda de que Florencia adaptase la misma disposición veneciana de un dux, un pequeño Senado de *ottimati* y un democrático *Consiglio grande.*

La gran excepción a esta regla es Maquiavelo. Cierto que se muestra más interesado que ninguno de sus predecesores humanistas "cívicos" en "formular buenas leyes por las cuales conservar la libertad", y acepta por completo la creencia prevaleciente de que deben estudiarse las prácticas constitucionales actuales si se quiere aprender el secreto de combinar la

libertad con la paz (p. 231). Sin embargo, cuando se vuelve a analizar los ejemplos, no muestra la admiración habitual hacia la constitución veneciana. Mucho más interesado está en el tipo de república expansionista "dispuesta a fundar un imperio, como lo hizo Roma" que en el ideal de inmutable serenidad que los venecianos estaban proyectando tan orgullosamente (p. 117). E insiste en que, a menos que "el hombre se satisfaga con mantener el *statu quo*" a la manera un tanto lánguida de los venecianos, debe reconocerse que "es necesario hacer en todo como hizo Roma" (p. 117). Por consiguiente dedica gran parte de su discurso inicial a una descripción de las "muchas instituciones esenciales para la conservación de la libertad" que los romanos crearon durante la temprana república, considerando este tema de mucho mayor y más inmediata importancia que la investigación de las prácticas venecianas (p. 110).

En cambio, para la mayoría de los contemporáneos de Maquiavelo, lo deseable de imitar a los venecianos llegó a ser artículo de fe. Esto produjo inicialmente una visible repercusión sobre los asuntos florentinos inmediatamente después de la revolución de 1494, cuando Savonarola pronunció una serie de sermones políticos en que logró mover a sus conciudadanos a apoyar el propuesto *Consiglio grande,* alegando que había mostrado su valer en Venecia (Weinstein, 1970, pp. 151-158). Poco después, los críticos de la república restaurada empezaron a basarse en el modelo veneciano para justificar una forma aristocrática de oposición a sus tendencias populistas. Bernardo Rucellai (1448-1514), el abuelo de Cosme y originador de las discusiones celebradas en los jardines Oricellari, trató de argüir, en una serie de reuniones, entre 1502 y el año de su destierro, 1506, que la resurrección del tradicional *Consiglio grande* había desequilibrado peligrosamente la constitución florentina en dirección de una demo-

cracia. Su propuesta, apoyada por muchos otros *ottimati* descontentos y exiliados, era en favor de la adición de un pequeño senado aristocrático, según la pauta veneciana. Afirmaban que esta reforma serviría como contrapeso a los excesos del gobierno popular, ayudando así a asegurar la estabilidad del régimen (Gilbert, 1968, pp. 475, 477, 483).

Esta adaptación del modelo veneciano como forma de promover los intereses de los *ottimati* fue hecha con el mayor entusiasmo por Guicciardini. Según su *Discurso de Logroño,* la flaqueza básica de la constitución florentina se encuentra en su exagerada polaridad entre su aspecto democrático, representado por el *Consiglio grande,* y su aspecto monárquico, representado por la posición vitalicia de *gonfaloniere,* puesto formalmente establecido en 1502, y asignado a Piero Soderini (p. 227). La solución que propone Guicciardini es la introducción de un Senado, de cerca de doscientos *ottimati,* institución que, según cree, servirá para restaurar el equilibrio entre estos dos extremos, al estilo veneciano aprobado (pp. 234-239). El mismo argumento es desarrollado después, más extensamente, en su *Diálogo sobre el gobierno florentino.* El primer libro se dedica básicamente a mostrar que, divergiendo en varias direcciones de la norma del gobierno mixto, los florentinos han puesto en peligro su libertad, así como su seguridad. Nos dice que bajo la égida de los Médicis, el gobierno ha sido demasiado monárquico; luego dice que, de acuerdo con la república restaurada después de 1494, se volvió demasiado democrática. Una vez más, la solución al problema —esbozada por Bernardo Nero en el segundo libro— consistirá en introducir un eslabón intermedio entre estos dos extremos, solución de la que explícitamente se dice que es de "concepción veneciana", y que promete garantizar la deseada combinación de libertad y paz (p. 103).

Por último, la misma creencia en que una adaptación de las instituciones venecianas puede salvar a la república florentina fue reiterada por Giannotti en sus dos principales obras políticas. Uno de sus principales intereses en su *Diálogo* en 1526 era aportar un análisis detallado de la constitución veneciana para guía de los ciudadanos más radicales de Florencia. Y la suposición básica de las propuestas de reforma contenidas en el tercer libro de su posterior tratado sobre *La república florentina* era que, si sus conciudadanos imitaran la sabiduría de los venecianos, podrían librarse para siempre de la tiranía prevaleciente y recuperar sus libertades perdidas.

Así, puede decirse que, discutiendo los méritos de la pobreza y el papel de las instituciones, los humanistas de comienzos del *cinquecento* extendieron y aun refutaron cierto número de suposiciones previas acerca de la conservación de la libertad política. Sin embargo, si ahora nos volvemos hacia sus principales proposiciones, veremos que resucitan, y desarrollan argumentos que siempre habían sido centrales en la tradición humanista, y que ahora articulan ellos en su forma definitiva.

Empiezan por reiterar la afirmación ya familiar de que, siendo los soldados mercenarios inútiles y peligrosos, de allí se sigue que toda república que sepa apreciar su libertad debe asegurarse de establecer su propio sistema de defensa. La figura aristotélica del ciudadano armado independiente, dispuesto a luchar por sus libertades así como a legislar por ellas mismas, vuelve a aparecer en el centro del escenario político. Cierto es que Guicciardini, con su habitual escepticismo, no está completamente comprometido con este argumento. Al comienzo de su *Discurso de Logroño* reconoce que una república "debe dar armas a sus ciudadanos", y conviene en que una milicia ciudadana siempre será "incomparablemente más útil que un ejército mercenario" (p. 221). Pero también

expresa el temor de que pueda surgir una amenaza a la seguridad interna si se permite llevar armas a demasiados ciudadanos (p. 221). Y en su posterior *Diálogo* añade que, aun cuando una milicia cívica bien puede ser una institución valiosa, esto es cuestión de interés casi puramente académico, ya que hay muy pocas oportunidades de resucitarla en una etapa tan tardía y decadente de la historia de la república (pp. 90-93). Sin embargo, era más habitual que el ya duradero compromiso de los humanistas con el ideal de la ciudadanía armada fuese más inequívocamente apoyado por estos escritores. Por ejemplo, Patrizi en su *Institución de una república* establece que "tantos de nuestros jóvenes como sea posible deben ser preparados en la disciplina militar", y ofrece un relato detallado de cómo elegir jóvenes "robustos y diligentes" para asegurarse de que en tiempos de guerra se disponga de una milicia eficaz y bien preparada (fols. 29a, 287b). En un estilo similar, Giannotti arguye, en el memorando que redactó en su capacidad de secretario de los Diez de la Guerra, bajo la restaurada república florentina de 1527. Rechaza la acusación de que una milicia cívica siempre será demasiado inexperimentada para constituir una eficaz fuerza combatiente, y pasa a reiterar todos los argumentos familiares acerca de la necesidad de que toda república que se respete ha de atender a su propia defensa como garantía de su libertad (*cf.* Starn, 1972, pp. 289-290).

Las mismas conclusiones son plenamente aprobadas por Maquiavelo en los *Discursos.* Reconoce —en otra referencia a *El príncipe*— que ya ha dicho "en otra parte que la seguridad de todos los estados se basa en la buena disciplina militar, y que donde no existe, no puede haber ni leyes buenas ni nada bueno" (p. 491). Sin embargo, como antes, no resiste a la tentación de repetirse. Insiste en que "como no pueden provocarse ni el amor indispensable ni el entusiasmo indispensa-

ble", excepto en un ejército de ciudadanos, de allí se sigue que "si se desea conservar una forma de Estado —ya sea una república o un principado—" es esencial "armarse con los propios súbditos" (p. 218). Elogia a los fundadores de la república romana por los trabajos que se tomaron para asegurarse de que sus ejércitos estuviesen integrados por sus ciudadanos, asegurándose así de que el pueblo "sería el defensor de su libertad" (p. 171). Y concluye categóricamente que "los príncipes y las repúblicas modernas de hoy que no cuentan con tropas propias para la ofensiva y la defensiva debieran avergonzarse de sí mismos" (p. 168). Como el resto de sus contemporáneos, resueltamente se niega a ver que, por numerosa y resuelta que fuese la ciudadanía patriota, no podía tener la menor esperanza de hacer que los pequeños principados de Italia pudiesen oponerse a los vastos ejércitos nacionales que habían brotado en Francia, Alemania y España desde 1494, y que inexorablemente se habían propuesto destruir la civilización del Renacimiento (*cf.* Anderson, 1974, pp. 163-168).

El continuado respaldo de Maquiavelo al ideal de un ejército ciudadano fue mucho más allá de una simple repetición de estos lugares comunes de los humanistas. Aprovechó su posición de Segundo Secretario de la República, junto con su influencia personal sobre Soderini, para lanzar una elocuente campaña, propugnando que Florencia volviese a utilizar una milicia cívica. Su gran oportunidad surgió en 1505, cuando se amotinaron los mercenarios empleados por la ciudad en el interminable asalto a Pisa. Los jefes de diez compañías se negaron a continuar la batalla, obligando así al gobierno a abandonar ignominiosamente el sitio (Bayley, 1961, pp. 251-252). La respuesta personal de Maquiavelo a esta combinación de traición e incompetencia consistió en trazar un plan detallado para reemplazar las tropas alquiladas por la

ciudad por el restablecimiento de una milicia ciudadana (Bayley, 1961, p. 254). Un año después, en diciembre de 1506, vio realizadas sus mayores esperanzas: el *Consiglio grande* dio su apoyo legislativo a la idea de reconstituir la milicia, autorizando el reclutamiento de diez mil hombres y asumiendo la responsabilidad de darles armas, uniformes y paga (Bayley, 1961, pp. 260-262). Uno de los proyectos más venerables y caros a la teoría política humanista se convirtió así en un hecho político aceptado.

Cierto es que los milicianos reclutados del *contado* de acuerdo con el esquema de Maquiavelo no resultaron dignos de la tarea de defender la República en 1512. Sus intentos por contener el ataque y el saqueo de Prato fueron rechazados sin el menor esfuerzo por los tercios españoles, y los florentinos se vieron obligados a rendirse inmediatamente para no tener un destino similar (Bayley, 1961, p. 276). No obstante, la fe de Maquiavelo en la superioridad de las tropas ciudadanas no fue quebrantada por esta *déblâcle.* Cuando llegó a escribir su *Arte de la guerra,* en 1521, dedicó algunos de los más bellos pasajes de su último libro a defender su concepto de una milicia ciudadana, en contra de sus detractores. El plan había fracasado en la práctica, afirmó, tan sólo porque no había recibido el apoyo adecuado: el resultado había sido "un aborto" cuando habría podido ser el nacimiento de una fuerza combatiente en verdad formidable (p. 725). Así, continúa arguyendo que no se había demostrado que fuese inútil un ejército ciudadano bien preparado, ya que no se había sometido a verdadera prueba. Y terminó afirmando, indómito, que el primer gobernante de Italia que lograra organizar un ejército con sus propios ciudadanos de acuerdo con las reglas presentadas en *El arte de la guerra* tendría posibilidades, "mayores que las de nadie" de hacerse "señor de este país" (p. 725).

El otro argumento tradicional que los últimos humanistas subrayaron fue que, para asegurarse de sostener el valor de la libertad, lo que se necesita fomentar es, no tanto una estructura de instituciones y leyes eficaces, sino antes bien un sentido de orgullo cívico y patriotismo de parte del pueblo en general. Decían que este compromiso había de ser tal que cada persona equiparara su propio bien con el de su ciudad, le hiciera dedicar sus mejores energías a asegurar su libertad y grandeza, y de este modo pusiera su valor, su vitalidad y sus capacidades generales al servicio de toda la comunidad. Este sentido de las prioridades lo resumieron en un lenguaje típicamente humanista, diciendo que como mejor se garantiza el mantenimiento de la libertad en una república es por la promoción de la *virtù* en todo su cuerpo de ciudadanos.

Así pues, el análisis de la *virtù* hecho por estos escritores suele estar redactado en términos un tanto más generales que en la literatura de espejos para príncipes. Desde luego, no están interesados en las virtudes supuestamente "principescas" ni les preocupa mucho la sugestión de que la idea de *virtù* pueda descomponerse en toda una lista de virtudes integrantes, aunque a veces parecen implicar que esto puede hacerse. Sencillamente, suelen equiparar la posesión de la *virtù* con un sentido general de compromiso público. Por ejemplo, esto surge muy claramente en el análisis hecho por Patrizi de la *virtus* en el libro VI de *La institución de una república.* Empieza proclamando que la "*virtus* es la cualidad por medio de la que es posible mantener una sociedad política estable y duradera" (fol. 196b). Explica después que el hombre de *virtus* puede ser reconocido por su "falta de ambición privada" y su disposición correspondiente a colocar el beneficio de la república por encima de sus propios intereses (fol. 196b). Así como la "corrupción" suele ser definida por estos escritores como el no dedicar los propios talentos al bien público, así tam-

bién suelen definir la idea de *virtù* como un interés en promover ante todo el bien público.

Esta opinión es plenamente apoyada por Maquiavelo en los *Discursos*. Su análisis de la *virtù* en esta obra es, por tanto, un poco distinto de su anterior estudio hecho en *El príncipe*. Antes se había concentrado en la *virtù* del propio príncipe, y se había valido del término básicamente al describir las cualidades necesarias para ser un buen guía. Por lo contrario, en los *Discursos* no sólo le interesa la *virtù* de los individuos, sino también la idea de que el cuerpo ciudadano pueda mostrar la misma cualidad. También se interesa en la sugestión más abstracta y metafórica de que la propia comunidad pueda ser capaz de virt*ù,* así como también puede corromperse.[13] El resultado es una visión más colectiva de la *virtù,* opinión que sirve para relacionar el significado del término con la idea de "espíritu público" (frase utilizada por Henry Nevile como traducción de *virtù* en su edición del siglo XVII de *The Works of the Famous Nicolas Machiavel*).

Desde el mismísimo prefacio del primer discurso, Maquiavelo pone en claro su significado básico, observando que los hombres que poseen la suprema *virtù* son aquellos "que se han tomado la molestia de servir a su país" (p. 98). Establece el mismo punto al final del tercer discurso, donde vuelve a una sugestión que, como ya hemos visto, había sido el tema de un tratado especial de Remigio de Girolami: la sugestión de que (como Maquiavelo dice en el título del capítulo) "por amor a su patria, un buen ciudadano debe olvidar sus afrentas personales" (p. 523). Más aún, Maquiavelo complementa estas reflexiones generales con dos conjuntos de ejemplos tomados de la historia de la Roma republicana, los cuales pretenden revelar lo íntimo de las conexiones entre la idea de *virtù* y la idea de olvidar las ambiciones privadas en nombre del bien común. Una serie completa de ilustraciones aparece

en el estudio de los grandes hombres de Roma, en el tercer discurso. Vemos allí que la *virtù* de Manlio consistió en el hecho de que "su manera de comportarse fue enteramente en bien del interés público, y de ninguna manera fue afectada por la ambición privada" (p. 469). De manera similar, se nos dice que la mayor prueba de la *virtù* de Camilo fue que "habiendo sido dictador tres veces", "siempre desempeñó tal cargo para beneficio del pueblo, no en su propio interés" (p. 485). Pero los ejemplos más reveladores son los destinados a mostrar que todo el pueblo romano poseyó la *virtù*. Nos dice que su *virtù* fue tan grande que "para todo el pueblo, el amor a la patria pesó más que ninguna otra consideración" (p. 428). Siguió siendo "enemigo del nombre mismo de rey, y amante de la gloria y del bien común de su país" durante más de cuatrocientos años (p. 254). Y su afán por "mantener su integridad" y aumentar el bien de su patria fue tan grande que todos sus jefes hubieron de tener el mayor cuidado "de evitar la menor apariencia de ambición, para que el pueblo no los atacara" (p. 186).

Sin embargo, si examinamos las opiniones expresadas por Maquiavelo y sus contemporáneos acerca del significado de *virtù* —la razón que dan para desear que el pueblo adquiera esta cualidad— encontramos una semejanza mucho mayor entre su opinión y la de los autores de espejos para príncipes. Los autores de libros de consejos a los príncipes habían tendido, como lo hemos visto, a ofrecer una definición heurística de la *virtù* como aquella cualidad que capacita a un jefe político a "conservar su Estado" y a buscar las más altas cumbres del honor, la gloria y la fama. De manera similar, los teóricos de la libertad republicana suelen pensar en la *virtù* como aquella cualidad que capacita a un pueblo libre a mantener su libertad y a aumentar la grandeza de la comunidad. Para ambos grupos de escritores, el concepto de *virtù* es apli-

cado, así, con cierta consistencia, para denotar aquellas cualidades que garantizan el triunfo en la vida política.

Esto surge muy claramente de las páginas de una obra como el diálogo de Rinuccini *De la libertad.* Cuando la figura de Eleuterio, epónimamente llamada, denuncia las corrupciones de la época, particularmente menciona su falta de *virtus* y "buenas artes", sus perversos magistrados y ciegos vicios (p. 279). Y, cuando en el libro II se pone a considerar cómo pueden resurgir los valores de la ciudadanía, aclara que ante todo desea ver debidamente inculcada la importancia de la *virtus* (pp. 294-295). No menos claramente es apoyada la misma escala de valores aun por el cínico Guicciardini. A principios del segundo libro de su *Diálogo sobre el gobierno florentino,* hace que la figura de Soderini plantee la pregunta de qué causó la grandeza de Florencia. Inmediatamente responde que la cualidad de la *virtù* de sus principales ciudadanos ha servido más que ninguna otra cosa para mantener la libertad de la república, convirtiendo así a Florencia en una ciudad incomparable "por su nobleza, su grandeza y su generosidad" (pp. 93,95; *cf.* Pocock, 1975, pp. 248-249).

Una vez más vemos a Maquiavelo apoyar las mismas conclusiones en los *Discursos.* Trata la presencia de la *virtù* como medio de definir la grandeza de imperios y repúblicas, observando que "la *virtù* del mundo encontró un hogar por primera vez en Asiria, después en Medea", y "por último llegó a Italia y Roma" (p. 267). A la inversa, equipara el desplome de la *virtù* con el principio de la decadencia política, notando que en cuanto Esparta "perdió una buena parte de su antigua *virtù*" correspondientemente perdió "buena parte de su poder y de su imperio" (p. 133). Su principal estudio de esta relación entre *virtù* y grandeza aparece en su análisis de la república romana. Afirma que gracias a la *virtù* de sus cónsules, durante la primera república, Roma alcanzó por primera vez "sus

más altas cumbres de grandeza" (p. 167). Debido a la misma "notabilísima *virtù*", los romanos después lograron subyugar a sus vecinos (p. 274). Y debido al hecho de que "lo que siempre buscaban era la *virtù*" en sus dirigentes, después lograron conservar la grandeza de su ciudad durante tanto tiempo (p. 260).

Habiendo argüido que la *virtù* es la clave del triunfo político, el siguiente problema al que se enfrentan estos escritores es el de explicar cómo puede adquirirse, en la práctica, esta cualidad. Ya hemos visto que los teóricos autores de espejos para príncipes generalmente habían respondido a esta pregunta enfocando la necesidad de que gobernantes y magistrados fuesen educados de tal manera que se apegaran a las virtudes en todos sus actos públicos. Un elemento de esta preocupación también puede distinguirse en varios de los tratados posteriores sobre la libertad republicana. Rinnuccini analiza el valor de una educación humanista en el segundo libro de su diálogo *De la libertad,* mientras que Patrizi ofrece un tratamiento extraordinariamente largo del mismo tema en los libros II y IV de su *Institución de una república.* En el libro II analiza "el uso y el valor de las letras", haciendo un elaborado análisis de la necesidad de que todo ciudadano sea instruido en gramática, matemáticas, música, astronomía y medicina, así como en las disciplinas humanistas más habituales de poesía, historia y retórica (fols. 43b-77a). Y en el libro IV añade una descripción de la vida de familia —un tanto a la manera de Alberti— en que analiza el deber de los padres para asegurarse de que sus hijos sean debidamente educados en sus responsabilidades cívicas (fols. 133b-148a).

Maquiavelo menciona, de paso, buen número de las mismas consideraciones en los *Discursos.* Nos dice que muchas diferencias de nuestra conducta son determinadas por la educación, e insiste en que "los buenos ejemplos" en la vida cívi-

ca "proceden de la buena educación" (pp. 114-190). Se inclina a argüir que la razón de que los italianos de su época sean "débiles" se debe a "su defectuosa educación y al poco conocimiento que tienen de los negocios" (p. 479). Y hasta declara en su análisis de la religión al comienzo del segundo discurso que "si preguntamos cómo ocurrió que los pueblos de la Antigüedad fueran más amantes de la libertad que los de hoy" hemos de concluir que esto se debe en gran parte "a la diferencia entre nuestra educación y la de antaño" (p. 277).

Pero la principal respuesta que estos escritores dan a la pregunta de cómo puede adquirirse la *virtù* es menos un legado de las ideas de los autores de espejos para príncipes, y más una conclusión derivada de la visión de los antiguos humanistas "cívicos". Leonardo Bruni y sus seguidores ya habían analizado el problema de cómo instilar en todo el pueblo un sentido de espíritu público, de compromiso cívico, de anuencia a anteponer los intereses de la ciudad a los intereses egoístas. Como hemos visto, concluyeron que la solución se encuentra en asegurar que el camino del honor se mantenga abierto a todos los ciudadanos, cada uno de los cuales debe tener idénticas oportunidades de realizar sus más altas ambiciones al servicio de la comunidad. Es esencialmente esta respuesta la que los posteriores teóricos de la libertad republicana retoman y reiteran. Así como habían argüido que el principio de la corrupción se produce por excluir al pueblo, evitando que desempeñe un papel suficientemente activo en los negocios del gobierno, también así afirman que la manera más eficiente de promover la *virtù* del pueblo es hacerle participar hasta donde sea posible en el gobierno de la comunidad.

Es Maquiavelo el que —casi en un tono de nostalgia— nos da la más bella reafirmación de esta creencia tradicional. Empieza por subrayar la importancia decisiva de la participación

política, al relatar el hecho edificante de los decenviros en la antigua Roma. Originalmente se asignaba a estos ciudadanos "autoridad ilimitada", en el entendimiento de que la utilizarían para "redactar leyes para Roma" (p. 197). Pero al otorgarles tales poderes absolutos, al mismo tiempo el pueblo asestó un golpe fatal a su propia capacidad de mantener un dominio sobre el gobierno, con el resultado de que los decenviros pronto "se volvieron tiranos" y "privaron a Roma de su libertad" (p. 197). Para Maquiavelo, la moraleja es clara: el pueblo de una república libre nunca debe ceder ninguna de sus propias facultades "salvo en ciertas condiciones y por un tiempo especificado" (p. 198). El compromiso positivo subyacente en esas observaciones queda claro más adelante cuando Maquiavelo analiza los deberes de la ciudadanía, en su tercer discurso. Considera el peligro —inminente en la Florencia de la época— de que un ciudadano rico pueda "poner en pie una tiranía", "confiriendo beneficios" y comprando apoyo de tal manera que ponga en peligro la libertad de la ciudad (pp. 481-482). Nos dice que la única manera de evitar este dilema se encuentra en asegurar que siga siendo más ventajoso para cada ciudadano "obtener favores por sus servicios al público" que establecer compromisos más privados y potencialmente facciosos (p. 482). Así, la convicción fundamental de Maquiavelo es que una vida de participación política no sólo debe estar al alcance de cada ciudadano en términos de igualdad, sino que debe hacerse tan tentadora como sea posible para los hombres de los más altos talentos. Cree que sólo esto bastará para asegurar que cada quien se contente con "adquirir honor y satisfacción" al servicio de la comunidad; y esto a su vez garantizará que la grandeza de los ciudadanos individuales permanezca "útil y no nociva a la ciudad y sus libertades" (pp. 481-482).

La misma insistencia en la necesidad de participación cívica fue manifestada poco después por Guicciardini en su *Diálogo sobre el gobierno florentino.* Con su tendencia más aristocrática, está menos preocupado que Maquiavelo en asegurar que los ciudadanos en conjunto permanezcan a cargo de su gobierno. Pero se muestra más ansioso aún en insistir en que toda ciudad que sepa evaluar su libertad ha de capacitar a sus propios ciudadanos "a satisfacer sus ambiciones" al servicio de la comunidad (p. 93). Debe darles "ocasiones y libertad de demostrar y ejercer su *virtù*" de tal manera que "beneficien a la ciudad" en conjunto (p. 93). Si se les impide seguir este camino hacia "el verdadero honor y gloria", habrá un grave peligro de que se vuelvan facciosos o corrompidos, y en uno u otro caso será fácil para cualquier aspirante a tirano usurpar el gobierno. Pero mientras se les aliente a "realizar hazañas generosas y dignas para beneficio y exaltación de su patria" éste no sólo impedirá que sus ambiciones se vuelvan destructivas sino que ayudará a asegurar la libertad y grandeza de su ciudad (p. 93).

Con estos argumentos en torno a la promoción de la *virtù,* la defensa de las libertades republicanas por los humanistas cierra todo un ciclo; pues todos estos escritores afirman que uno de los méritos especiales de una forma republicana de gobierno es que capacita a los hombres a la suprema *virtù* de anhelar el honor, la gloria y la fama al servicio de su comunidad. Así pues, se considera que las relaciones entre *virtù* y libertad se alimentan mutuamente: las oportunidades ofrecidas a los hombres de talento de acuerdo con una constitución libre fomentan el desarrollo de la *virtù;* la *virtù* así engendrada desempeña, a su vez, un papel vital en la conservación de la libertad de la constitución. Así pues, la alentadora perspectiva que se muestra es que la vida de una república completamente virtuosa puede ser prácticamente sin fin. Como decla-

ra Maquiavelo: "Si una República fuese tan afortunada que con frecuencia tuviese hombres que por su ejemplo diesen nueva vida a sus leyes, y no sólo impidieran que fuesen a la ruina, sino que restauraran su prístino vigor, semejante república perduraría siempre" (p. 467).

LA CONTRIBUCIÓN DE MAQUIAVELO

Hasta aquí nos hemos concentrado en ilustrar hasta qué punto puede decirse que los *Discursos* de Maquiavelo constituyen una contribución relativamente ortodoxa a una tradición ya establecida del pensamiento político republicano. Y como en el caso de *El príncipe,* parece esencial empezar por adoptar esta perspectiva; nos capacita, en primer lugar, a proponer un correctivo a la creencia de que, no menos en los *Discursos* que en *El príncipe,* la visión de Maquiavelo es enteramente *sui generis.* También nos ofrece un punto de referencia contra el cual medir el grado en que Maquiavelo en realidad estaba interesado en cuestionar, antes que en apoyar, buen número de las suposiciones humanistas prevalecientes acerca del ideal de libertad.

Hay dos puntos clave en que Maquiavelo adopta una actitud completamente heterodoxa al analizar el concepto de libertad republicana. El primero está en el cuarto capítulo del primer discurso, en que refuta "la opinión de todos los que alegan que la república romana fue tan tumultuosa y llena de confusiones que, de no haber sido por la buena fortuna y la virtud militar que contrapesaron estos defectos, su Estado habría sido peor que el de ninguna otra república" (p. 113). Respondiendo a este ataque, Maquiavelo parte de la suposición ortodoxa de que uno de los objetivos principales de cualquier república que aprecie su libertad debe ser impedir

que cualquier sección del pueblo trate de legislar en provecho de sus intereses egoístas. Sugiere después que, si realmente aceptamos este argumento, al mismo tiempo no podemos apoyar la tradicional idea de que los "tumultos" y la discordia cívica inevitablemente son nocivos para la libertad de una república (p. 114). El ejemplo de acuerdo con el cual trata de establecer este punto es el de la antigua Roma. Empieza por notar que en Roma, como en cualquier otra república, hubo en todo tiempo "dos disposiciones distintas", la de la plebe y la de sus adversarios entre "las clases superiores" (p. 113). Observa después que mientras los plebeyos pudieron "reunirse y clamar contra el senado", mientras que los senadores a su vez podían apostrofar a la plebe, el efecto neto consistió en formar un equilibrio tensamente establecido, que aseguró que ninguno de los dos bandos pudiese oprimir o pasar por alto los intereses del otro (pp. 114-115). Concluye, por tanto, que "quienes condenan las pugnas entre nobles y plebeyos" en la antigua república están "vilipendiando las cosas mismas que fueron causa básica de que Roma conservara su libertad" (p. 113). Pues no saben reconocer que, como estos conflictos servían para anular todos los intereses faccionales, al mismo tiempo servían para garantizar que las únicas propuestas que se convertían en ley eran las que beneficiaban a toda la comunidad.

Subyacente en la línea de razonamiento de Maquiavelo está la sugestión de que, al subrayar los peligros de la discordia civil mientras defiende el valor de la libertad política, la mayoría de sus contemporáneos sencillamente no habían seguido las implicaciones de sus propios argumentos. Como hemos visto, convenían en que sólo puede mantenerse la libertad si se promueve la *virtù,* y sólo puede promoverse la *virtù* si los ciudadanos siguen completamente comprometidos con los asuntos políticos. Pero, en opinión de Maquiavelo, no

apreciaban que los "tumultos" de la antigua Roma eran consecuencia de una intensa participación política y, por tanto, una manifestación de la más elevada *virtù* cívica. Por tanto, no alcanzaron lo que Maquiavelo claramente consideró como una visión fundamental política: que "toda legislación favorable a la libertad es producida por el choque" entre las clases, y así que el conflicto de clases no es el disolvente sino el cimiento de una comunidad (p. 113).

Esta defensa de los "tumultos" horrorizó a los contemporáneos de Maquiavelo. Guicciardini habló por todos ellos cuando declaró en sus *Consideraciones sobre los discursos* que "el elogiar la desunión es como elogiar el mal de un enfermo por causa de la virtud del remedio que se le aplicó" (p. 68; Phillips, 1977, pp. 85-86). Esta reacción generalmente se ha atribuido al hecho de que el argumento de Maquiavelo proyectaba una sombra profunda sobre el interés, por entonces de moda, por la "serenidad" veneciana. Pocock, por ejemplo, ha llegado a afirmar que los *Discursos* en general "como mejor se interpretan es como disensión sistemática del paradigma veneciano" (1975, p. 186). Esto puede ser correcto, pero parece menospreciar la naturaleza radical del ataque de Maquiavelo a la ortodoxia prevaleciente. Como hemos visto, la idea de que toda discordia cívica debe ser proscrita como facciosa, junto con la creencia de que el faccionalismo constituye una de las amenazas más graves a la vida política, había sido uno de los temas principales de la teoría política florentina desde finales del siglo XIII, cuando Remigio, Latini, Compagni y sobre todo Dante habían emitido feroces denuncias de sus conciudadanos por poner en peligro sus libertades al negarse a vivir en paz. Por tanto, insistir en el asombroso juicio de que (según lo expresa Maquiavelo) "los tumultos merecen el mayor elogio" no sólo era desdeñar la admiración en boga a la constitución veneciana; también era cuestionar una de las su-

posiciones más profundamente arraigadas en toda la historia del pensamiento político florentino (p. 114; *cf.* Pocock, 1975, p. 194).

El otro punto en que Maquiavelo trató de socavar las piedades prevalecientes fue al analizar las conexiones entre la búsqueda de la *virtù* y los requerimientos de la fe cristiana. Esta relación casi no fue considerada como problemática por los defensores más ortodoxos de la libertad republicana. Aunque convenían en que todo ciudadano que posea la cualidad de *virtù* se distinguirá por su disposición a colocar los intereses de su comunidad por encima de todos los demás, en cambio nunca implicaron que esto pudiese producir conflictos con los requerimientos de la virtud en el tradicional sentido cristiano. Por lo contrario, a menudo pusieron en claro que daban por sentada una completa compatibilidad entre la *virtù* y las virtudes. Por ejemplo, esto puede verse claramente en el análisis que hace Patrizi de la *virtus* en el tercer libro de su *Institución de una república.* Primero establece que "todos los ciudadanos deben ser educados de tal manera que se apliquen seriamente a adquirir la *virtus*" (fol. 80a). Pero después indica que, al hablar de la *virtus* en estos términos generales, en lo que básicamente está pensando es en la lista tradicional de las virtudes cardinales, entre las que pasa a seleccionar la justicia para colocarla por encima de todas (fol. 80b).

El ataque de Maquiavelo a estas confortables suposiciones consiste en afirmar que, al presuponer semejante compatibilidad entre la *virtù* y las virtudes, sus contemporáneos una vez más estaban dejando de reconocer las implicaciones de sus propios argumentos. Insiste en que si estamos genuinamente interesados en el ideal de *virtù,* y convenimos en que éste nos compromete a poner los intereses de nuestra patria por encima de toda otra preocupación, entonces no podremos seguir suponiendo que un hombre de *virtù* y un hombre

de virtud necesariamente se comportarán de manera similar. Y es que no podemos suponer que virtudes como bondad, sinceridad y mantenimiento de la justicia resultarán siempre —o siquiera muy a menudo— compatibles con la búsqueda determinada del bien general de la comunidad.

Maquiavelo presenta este dilema en su forma más cruda en el capítulo que trata de los problemas a los que se enfrenta un nuevo gobernante "en una ciudad o provincia que ha tomado" (p. 176). Tal dirigente tratará de evitar, como es natural, el recurrir a métodos crueles o injustos, que "repugnan a toda comunidad, no sólo cristiana, sino a cualquier comunidad compuesta por hombres" (p. 177). Pero al mismo tiempo, deseará "conservar lo que tiene" y asegurar sus territorios nuevos (p. 177). El dilema que muy probablemente se presentará, según Maquiavelo, es que le resultará imposible alcanzar sus fines deseados como no sea por el uso de métodos indeseables. La cuestión a la que habrá de enfrentarse es si realmente desea evitar por completo tales métodos y "vivir como ciudadano privado" o si está dispuesto "a entrar en el camino de hacer el mal" para mantener así su Estado (p. 177).

Maquiavelo ofrece su propia respuesta tan inequívocamente como es posible hacerlo. No tiene ninguna duda de que el objetivo de mantener la libertad y seguridad de una república representa el valor supremo (en realidad, decisivo) en la vida política. Por tanto, no vacila en concluir que todo intento de aplicar la escala cristiana de valores al juzgar los asuntos políticos debe ser totalmente abandonado. Desde luego, continúa pidiendo a los hombres actuar tan virtuosamente como sea posible. Pero no menos insiste en que, si la libertad de nuestra *patria* requiere entrar en el camino de hacer el mal, debemos hacerlo sin vacilar. El argumento es expuesto con brutal claridad al final del último discurso, donde Maquiavelo nos ofrece un juicio que, según dice, "merece la atención y debe

ser observado por todo ciudadano que tenga que dar un consejo a su país" (p. 515). El juicio es éste: "Cuando la seguridad de nuestro país dependa por completo de la decisión que vaya a adoptarse, no debe prestarse la menor atención a la justicia o la injusticia, la bondad o la crueldad, o al hecho de que sea loable o ignominiosa. Por lo contrario, dejando aparte toda otra consideración, debe adoptarse de lleno tal alternativa que salve la vida y conserve la libertad de nuestro país" (p. 515).

Pese a todas las muchas diferencias entre *El príncipe* y los *Discursos,* la moral política subyacente en las dos obras es la misma. El único cambio en la actitud básica de Maquiavelo surge del cambiante foco de su consejo político. Mientras que en *El príncipe* estaba particularmente interesado en moldear la conducta de príncipes individuales, en los *Discursos* se concentra en ofrecer su consejo a todo el cuerpo de ciudadanos. Sin embargo, las suposiciones subyacentes de su consejo siguen siendo las mismas de antes. Esto queda claro en temprana parte del primer discurso, en el punto en que está analizando la fundación de la ciudad de Roma por Rómulo. Maquiavelo se siente obligado a decir que Rómulo causó "la muerte de su hermano y su compañero" en el curso de sus labores, pero inmediatamente añade que "merece excusas" por estos atroces crímenes (p. 133). La razón es que estos actos en realidad fueron esenciales para lograr la seguridad de la nueva ciudad. Y el argumento fundamental de Maquiavelo es que no puede censurarse razonablemente a nadie "por emprender alguna acción, por extraordinaria que sea, para ser útil a la organización de un reino o la constitución de una república" (p. 132). Así, su opinión puede resumirse, como él mismo lo reconoce, en forma de la que él llama la "sana máxima" de que "los actos reprensibles pueden justificarse por

sus efectos, y cuando el efecto es bueno, como lo fue en el caso de Rómulo, siempre justifica la acción".[14]

En todos los *Discursos* Maquiavelo salpica su argumento con muchos consejos que revelan su lealtad, inconmovible a su anticristiana escala de valores. Insiste —como en *El príncipe*— en que es mejor que un gobernante sea temido que amado, y mejor "depender del castigo que de la consideración" al tratar a sus súbditos (p. 460). Sostiene que, en una situación en que el gobernante encuentra toda la ciudad en armas contra su gobierno, el mejor curso de acción es abandonar todo pensamiento de clemencia, y "suprimirlos" por completo (p. 349). Y repetidas veces recomienda el uso del engaño, el disimulo y el dolo, aun en relación con cuestiones de la mayor importancia pública (por ejemplo, pp. 143, 310, 390, 423). La justificación que ofrece en cada caso para acciones tan "reprobables" es que a menudo no se pueden evitar si ha de conservarse la libertad de la comunidad: valor que, de esta manera, se coloca por encima de toda consideración rival en favor de la clemencia, la justicia o las demás virtudes convencionales de la vida política (pp. 143, 349, 393).

El resultado de la visión de Maquiavelo —como en *El príncipe*— es, por tanto, que los conceptos de *virtù* y virtud dejan de tener una conexión necesaria entre sí. La idea de *virtù* simplemente se equipara a las cualidades que en la práctica se necesiten para "salvar la vida y conservar la libertad del propio país". Pone luego brutalmente en claro que estas cualidades no están en relación muy directa con la lista aceptada de virtudes cristianas y morales (p. 515). En el caso del estudio análogo, en *El príncipe,* esto surge con la mayor claridad en la descripción que hace Maquiavelo de dos de sus héroes predilectos de la Antigüedad, Severo y Aníbal. Una vez más señala a Severo por su alta *virtù* y su "gran fortuna" mientras Maquiavelo nos asegura, en la misma tirada, que fue indiscuti-

blemente "un hombre perverso" (p. 137). Y vuelve a celebrar la "extraordinaria *virtù*" y fama de Aníbal; Maquiavelo nos recuerda al mismo tiempo que logró su magnífica reputación por métodos que incluían "impiedad, infidelidad y crueldad" en grado extremo (pp. 464-465).

Dado que éste es el punto de vista moral de Maquiavelo en los *Discursos,* hay mucho que decir en favor de la opinión de que el primero de los "maquiavélicos" fue Guicciardini, amigo y contemporáneo más joven de Maquiavelo. Las *Máximas* de Guicciardini, en particular, contienen muchas reflexiones similarmente amargas sobre la vida política. Conviene en que "una naturaleza franca y abierta" puede ser "nociva" para el triunfo político, y arguye que "el engaño es muy útil, mientras que la franqueza suele aprovechar a otros" (pp. 67, 107). Y aún más enérgicamente sostiene que un gobernante "debe depender más de la severidad que de la bondad", ya que "la perversión de los hombres es tal que no se puede gobernar bien sin severidad" (pp. 53, 116). Y resume su consejo advirtiéndonos en tonos casi teatralmente "maquiavélicos", que "no sufriréis daño si creéis poco y confiáis menos" (p. 81). No obstante, parece exagerado decir, como lo han hecho Domandi y otros, que Guicciardini es un escritor más "maquiavélico" que el propio Maquiavelo (Domandi, 1965, p. 33; *cf.* también Allen, 1957, p. 498). Cuando Guicciardini analiza el capítulo de Maquiavelo sobre los problemas de los nuevos gobernantes, en sus *Consideraciones sobre los discursos,* critica a Maquiavelo por mostrarse "extremadamente parcial hacia los métodos extraordinarios y violentos" y, en consecuencia, por no ver que un nuevo príncipe puede establecer su gobierno "con humanidad, bondad y recompensas" (p. 92). Y aun cuando Guicciardini pronuncia buen número de juicios excepcionalmente violentos en sus *Máximas* sobre las insuficiencias de sus contemporáneos, nunca es congruentemente

pesimista en su apreciación de la naturaleza humana y sus potencialidades. A veces está seguro de que "los hombres son tan falsos, tan insidiosos, tan hipócritas y taimados en sus ardides, y tan ávidos en su interés propio" que no se les puede tener ninguna confianza (p. 88). Pero en otros momentos está igualmente seguro de que "todos los hombres por naturaleza se inclinan hacia el bien, antes que hacia el mal" y de que nadie "no preferiría hacer bien que mal, a menos que otros factores le indujeran a hacer lo contrario" (p. 75). Por contraste, Maquiavelo es un escéptico constante, casi hobbesiano ante la posibilidad de inducir a los hombres a comportarse bien, como no sea por el halago o la fuerza. En las primeras palabras de los *Discursos* se habla de "la envidia inherente a la naturaleza del hombre" y en toda la obra se predica la suposición de que "al constituir y legislar para una comunidad, debe darse por sentado que todos los hombres son perversos y que siempre desahogarán la vesania que hay en su espíritu cuando se ofrezca la oportunidad" (pp. 97, 111, 112). Mientras que Guicciardini aún está dispuesto a permitir que una débil lumbre de optimismo o autoengaño iluminen su cuadro, por lo demás sombrío, de la vida política, Maquiavelo invariablemente considera el mundo de la política como un mundo en que los métodos racionales del legislador deben ser suplementados en todo momento con la ferocidad del león y la astucia del zorro.

EL FIN DE LA LIBERTAD REPUBLICANA

Quizá el motivo más central del humanismo renacentista, como ha dicho Garin, sea la proposición de que *virtù vince fortuna* —que la *virtù* sirve para superar el poder de la fortuna al gobernar nuestros asuntos— (Gann, 1965, p. 61). Los

humanistas siempre habían reconocido el grado de poder de la fortuna, pero al mismo tiempo insistían en que un hombre de *virtù* siempre encontrará los medios de limitar y subyugar su tiranía. Aún encontramos parte de la misma confianza expresada por Maquiavelo y sus contemporáneos. En sus *Discursos,* Maquiavelo declara que sólo "donde los hombres tienen poca *virtù",* la "fortuna puede hacer un gran despliegue de sus poderes" (pp. 375-376). Hasta llega a sostener que "la fortuna no influye" sobre los grandes hombres, ya que "ellos no cambian, sino que permanecen siempre resueltos" aun ante su mayor malevolencia (p. 488). Y termina su capítulo sobre la influencia de la fortuna proclamando en su tono más elevado que, a pesar del dominio de la diosa sobre los asuntos humanos, los hombres "no deben ceder nunca" (p. 372). Deben reconfortarse pensando en el hecho de que "siempre hay esperanza" aun cuando "no conozcan el fin y avancen por caminos que se cruzan y que aún no han sido explorados". Y como hay esperanza "no deben desesperar, traiga lo que traiga la fortuna, o en qué avatares se encuentren" (p. 372).

Sin embargo, al ir desenvolviéndose la terrible historia de Italia en el siglo XVI, los últimos humanistas fueron quedando abrumados por la sensación de que estaban viviendo en una época en que *virtù* y *regione* ya no eran capaces de parar los golpes de la fortuna. Los intentos de los republicanos por establecer un gobierno popular en Roma finalmente fueron aplastados en 1527, cuando los ejércitos de Carlos V, amotinados e incontenibles, saquearon la ciudad y dejaron que su destino fuera decidido por las potencias invasoras (Green, 1964, pp. 153-154). La última república florentina fue aplastada tres años después por los mismos ejércitos imperiales, después de lo cual los Médicis finalmente lograron acallar las tradicionales exigencias de libertad republicana. Ante estas pruebas estremecedoras de la malevolencia de la fortuna, la

confianza característica de los humanistas empezó a vacilar y se desplomó, hasta llegar a un sentido de creciente impotencia. Y con esta pérdida de fe en el poder de la *virtù,* llegó a su fin la gran tradición del republicanismo italiano.

Los comienzos de esta decadencia ya pueden observarse en Maquiavelo, quien acepta la visión, en el fondo fatalista, de que pese a los mejores esfuerzos de nuestros estadistas, hay un inexorable ciclo de crecimiento y decadencia por el cual ha de pasar toda comunidad. No hay señales de esta visión determinista de la condición humana en *El príncipe,* pero los *Discursos* empiezan con una explicación completa de la teoría polibiana de los ciclos inevitables. Maquiavelo afirma que todas las comunidades son originalmente gobernadas por príncipes que, al ser hereditarios, degeneran en tiranos, provocando así conjuras de parte de la aristocracia en contra de ellos. Entonces, los aristócratas implantan sus propios gobiernos, que pronto degeneran en oligarquías, provocando conspiraciones de parte de las masas. Éstas, a su vez, implantan democracias, que a la postre conducen a la anarquía, lo cual les persuade a retornar a la posición inicial de gobierno por un príncipe. Éste es "el ciclo por el cual pasan todas las comunidades" (pp. 106-109). Desde luego, Maquiavelo cree que estas inevitables etapas de corrupción y declinar pueden evitarse mediante el establecimiento de una forma mixta de régimen republicano, ya que esto permite que las fuerzas de las tres formas "puras" de gobierno se combinen, sin sus concomitantes flaquezas (p. 109). Pero más adelante pone en claro que, tomando la perspectiva más vasta sobre los asuntos humanos, hemos de concluir que, a la postre, la fortuna se hace cargo de todo. No sólo acepta la convencional creencia humanista en que "ocurren muchos acontecimientos y suceden muchos infortunios contra los cuales los cielos no han querido que se tomen medidas" (p. 369). Y hasta llega a afirmar

que la "historia en conjunto es testigo" de la afirmación mucho más pesimista de que "los hombres pueden secundar su fortuna, pero no pueden oponérsele", y así, que "pueden actuar de acuerdo con sus órdenes, pero no infringirlas" (p. 372).

Si ahora nos adelantamos más de una década, a partir de los *Discursos* de Maquiavelo, y nos volvemos hacia las *Máximas* de Guicciardini y su *Historia,* encontraremos un sentido grandemente intensificado del desequilibrio entre los poderes de la fortuna y las capacidades del hombre. Las *Máximas* empiezan con ciertas reflexiones bastante convencionales sobre el hecho de que la fortuna "desempeñe tan grande papel" en nuestras vidas y "tenga gran poder sobre los asuntos humanos" (pp. 45, 49). Pero no pasa mucho tiempo antes de que empiece a oírse una nota de creciente desesperación. Guicciardini reconoce que "todas las ciudades, todos los estados, todas las regiones son mortales" y que "todo, sea por naturaleza, sea por accidente, termina en algún tiempo" a pesar de los esfuerzos que podamos hacer para impedir este desplome último (p. 89). En consecuencia, se concentra tratando de reconfortar a quienes, como él mismo, se encuentran viviendo "en las etapas finales" de la existencia de su país, y dice que un hombre que se encuentra en semejante situación "no debe sentir tanta lástima hacia su país como hacia sí mismo", ya que "lo que ocurrió a su país era inevitable" en algún punto, mientras que "nacer en un tiempo en que ha de ocurrir semejante desastre" sólo puede considerarse como un infortunio terrible y gratuito (p. 89). Para cuando llegó a escribir su *Historia* en los últimos años de su vida, esta sensación de vivir en una época de catástrofe irreversible había llegado a dominar toda la visión de Guicciardini. Abandonando la creencia humanista en que el principal deber del historiador es dar a sus lectores preceptos y consejos útiles, dedica todo su rela-

to a narrar la tragedia de la progresiva explotación y final desplome de Italia. La única lección general en que, paradójicamente, trata de insistir es, como lo ha dicho Gilbert, "la de la impotencia del hombre ante el destino" (Gilbert, 1965, pp. 288, 299).

Por último, cuando llegamos a un escritor como Boccalini, que trata de avanzar entre las ruinas de la tradición republicana a finales del siglo XVI, encontramos un tono de franca desesperación. El último libro de los *Consejos desde el Parnaso* contiene una escena en que "todos los principales potentados de la Tierra" se encuentran ante "el censor público de los asuntos políticos", para ser condenado por turnos, en el estilo más despiadadamente irónico de Boccalini, por no haber dado a sus ciudadanos ni la menor apariencia de un gobierno sano y eficaz (p. 439). El sacro emperador romano es acusado de negligencia escandalosa; los franceses son acusados de auténtica locura; a los españoles se les dice que su gobierno es "odioso a los hombres"; los ingleses son estigmatizados como peligrosos herejes; el Imperio otomano es execrado por su "cruel rigor"; y aun a Venecia se le advierte que su serenidad está en peligro, por los excesos de sus nobles (pp. 440-447). Cada gobierno trata de defenderse, pero las justificaciones que ofrece sólo sirven para subrayar la triste conclusión de que la época de la *virtù* ha llegado a su fin. Algunos de ellos tratan perversamente de argüir que sus aparentes flaquezas son, en realidad, pruebas de la sabiduría de sus estadistas. Así, los franceses se quejan de haber sido censurados por "las virtudes primarias" de su gobierno, mientras que los otomanos defienden su crueldad en términos estrictamente maquiavélicos, insistiendo en que "las virtudes heroicas de la clemencia y la bondad" sólo sirven para poner en peligro "la tranquilidad y la paz de los estados" (pp. 441, 445-446). Las naciones más modestas reconocen que su conducta es repug-

nante, pero insisten en que el maligno poder de la fortuna y sus propias circunstancias, generalmente adversas, hacen imposible pensar siquiera en alguna reforma. El emperador declara que los problemas de su gobierno son tan intratables que harían que el propio "Rey Salomón" pareciera "un necio" (p. 441). Los españoles reconocen que su gobierno es "deficiente y lleno de peligro", pero protestan diciendo que no está en su poder sugerir siquiera algún remedio (p. 442). Y el rey de Inglaterra simplemente se echa a llorar sin tratar siquiera de defenderse (p. 443). Toda la época aparece condenada como aquella en que la *virtù* es ya casi irreconocible y, de ser reconocida, ya no se la practica.

OTRAS LECTURAS

1. Guicciardini. La biografía más habitualmente citada es la de Ridolfi, 1967. Hay un esbozo útil de las ideas políticas de Guicciardini en Rubinstein, 1965a, y un excelente relato de Gilbert, 1965. Para un análisis más completo, véase Pocock, 1975. La relación entre la visión política y la histórica de Guicciardini ha sido bien analizada por Phillips, 1977.

2. Maquiavelo. Dos valiosos intentos por analizar la vasta literatura crítica al respecto han sido obra de Cochrane, 1961 y de Geerken, 1976. La biografía más frecuentemente citada es la de Ridolfi, 1963. Los antecedentes políticos del pensamiento de Maquiavelo han sido esbozados por Hale, 1961. El trasfondo de la teoría política del *quattrocento* se describe en Baron, 1966, Garin, 1965 y en varios de los seminales ensayos reunidos en Kristeller, 1961 y 1965. Gilbert, 1965, contiene una de las mejores exposiciones generales de las ideas políticas de Maquiavelo. Pocock, 1975, es otro buen estudio, especialmente interesado con respecto a los *Discursos.* Algunos estudios importantes sobre temas específicos: sobre la fecha de *El príncipe* y los *Discursos,* véase Baron, 1961. Sobre Maquiavelo como historiador, véase Gilbert, 1972. Sobre Maquiavelo y el arte de la guerra, véase Bayley, 1961. Sobre la moral política de Maquiavelo, véase Berlin, 1972, y para dos opiniones contrastantes y que han ejercido influencia, véanse Chabod, 1958 y Strauss, 1958. Sobre el significado del concepto clave de *virtù* en Maquiavelo, véanse especialmente Whitfield 1947, Hexter 1964 y Price 1973.

[1] Para estas fechas de composición, véase Gilbert, 1967, pp. 174-177. El título original del libro de Contarini fue *De Magistratibus et Republica Venetorum* (París, 1543). El título *La república y el gobierno de Venecia* se debe a Lewes Lewkenor, quien publicó una traducción inglesa del libro en 1599.

[2] Véase Gilbert, 1965, pp. 11, 20. Véase también Weinstein, 1970, p. 248. Para un relato de las disputas faccionales que condujeron a la aceptación de un numeroso Consejo en 1494, véase Rubinstein, 1960, esp. pp. 155-159.

[3] Para un ejemplo sorprendente de paralelo verbal entre Tolomeo y Savonarola, véase Weinstein, 1970, pp. 293 nota y 292 nota, comparando el tratado de Tolomeo, libro IV, cap. VIII, con un pasaje del *Compendium Totius Philosophiae* de Savonarola.

[4] Véase Chabod, 1958, p. 19. Éste ha sido el juicio tradicional sobre Savonarola. *Cf.* también el relato de Schevill, 1936, esp. p. 454. Este punto de vista ha sido recién refutado por Weinstein, 1970, en un análisis magnífico y totalmente convincente, al que le estoy muy agradecido

[5] Véase Weinstein, 1970, esp. pp. 34-36, 139-145. Un argumento similar fue sugerido antes por Gilbert, 1957. Weinstein ha observado agudamente la forma en que las profecías de Savonarola cambiaron —con cierta incoherencia resultante— de recalcar la perdición de la ciudad a dar una explicación no menos categórica de su papel como escogida por Dios para los más altos propósitos. *Cf.* Weinstein, 1970, esp. pp. 67, 141, 169-170.

[6] Para la discusión de los mercenarios en la obra de Savonarola *Del gobierno político y monárquico,* véase p. 582. Para un análisis del folleto de Cecchi, véase Bayley, 1961, pp. 237-238.

[7] Así pues, Allen está en el error al declarar (Allen, 1957, p. 332) que Salamonio era español, probablemente jesuita, cuya *Soberanía* fue escrita y publicada en 1544. *Cf.* el esbozo biográfico, plenamente documentado, en el primer capítulo del vasto estudio de D'Addio (D'Addio, 1954, pp. 3-10).

[8] Para una evaluación de la teoría del *Imperium* de Salamonio, véase el vol. II, pp. 131-134.

[9] Esto ha sido afirmado más plenamente que nadie por Baron, 1961, de quien he tomado los detalles acerca de las pruebas internas relacionadas con la fecha de los *Discursos.* La tesis de Baron requiere negar la habitual suposición de que Maquiavelo empezó a trabajar casi al mismo tiempo en *El príncpe* y en los *Discursos.* Para la afirmación de Baron de su tesis tradicional, véase Baron, 1961, p. 231 y refs. allí mismo. Para su afirmación de que Maquiavelo primero escribió *El príncipe,* completado a finales de 1513, y poco después empezó a trabajar en los *Discursos,* véase Baron, 1961, esp. pp. 236, 247. Hexter ha tratado de demostrar que el primer *Discurso* no pudo empezarse a escribir antes de 1515. Véase Hexter, 1956, pp. 93-95. Pero esta afirmación ha sido convincentemente refutada por Gilbert, 1965, pp. 230-231. El argumento general de Baron parece plausible, y los comentadores más recientes lo han aceptado; por ejemplo, véase Hale, 1961, esp. p. 168, nota. No obstante, la datación de los *Discursos* sigue siendo materia de debate entre especialistas. Para dos intentos de revisar todas las pruebas, véanse Cochrane, 1961, pp. 133-136 y, más recientemente, Geerken, 1976, p. 357.

[10] Véase Gilbert, 1953, p. 147. Para una discusión de la teoría de Gilbert, véase Richardson, 1972.

[11] Debemos a Baron, 1961, y a Pocock, 1975, haber puesto en claro este asumo, fuera de toda duda. Véanse esp. Baron, 1961, p. 228, y Pocock, 1975. p. 316. Aunque no estoy de acuerdo con sus análisis sobre diversos puntos de detalle, éstos dos son estudios magistrales, a los que debo mucho.

[12] Para las observaciones de Guicciardini, véase *El Discurso de Logroño,* p. 257. Para Mussato respecto al mismo tema, y para la evidencia de que Salustio fue una de sus fuentes principales, véase Rubinstein, 1957, pp. 172-175. Para Salamonio hablando de Salustio, véase su *Soberanía,* esp. fols. 19a-19b.

[13] La bibliografía sobre los cambiantes significados de *virtù* en Maquiavelo es extensa y valiosa. Véanse en particular Whitfield, 1947, pp. 92-105; Rousseau, 1965, pp. 152-157; Gilbert, 1965, pp. 179-199 (al que debo mucho, en particular), Hannaford, 1972, pp. 185-189; Price, 1973, pp. 325-331; y Pocock, 1975, pp. 206-211.

[14] *Discursos,* p. 132. Pero esta traducción parece demasiado tendiente a hacer que Maquiavelo diga que "el fin justifica los medios". Los verbos que emplea MaquiaveIo —en yuxtaposición característicamente epigramática— son *accusare* y *scusare.* La acción misma acusa, pero su resultado excusa (antes que justifica) su desempeño.

Tercera Parte

EL RENACIMIENTO EN EL NORTE

VII. LA DIFUSIÓN DE LA CULTURA HUMANISTA

LA MIGRACIÓN DE LOS HUMANISTAS

Rabelais nos cuenta que cuando el joven Pantagruel entró a estudiar en la Universidad de París, recibió una severa carta de su padre Gargantúa, en que le urgía a dedicar toda la energía que fuese posible a una vida de estudio. El principal propósito de Gargantúa al escribir era hacer un relato del heroico curso de instrucción que deseaba que siguiera su hijo. Pero también aprovechó la oportunidad para ofrecer ciertas observaciones apropiadamente sentenciosas sobre las grandes mejoras de "sana cultura" que se habían logrado en Francia en el curso de su propia vida. Cuando era joven, "los tiempos aún eran sombríos, y a la humanidad continuamente se le recordaban las miserias y desastres causados por los godos que habían destruido toda sana cultura". Pero ahora brillaba por doquier la luz de la ilustración. La invención del "elegante y preciso arte de la imprenta" había hecho posible diseminar tan bastamente la nueva cultura que "todo el mundo" ha quedado "lleno de hombres cultos, de preceptores muy eruditos y de extensísimas bibliotecas". Y la propia nueva cultura había implicado una restauración de "cada método de enseñanza", un renacimiento del "estudio de las lenguas" y un espléndido *rapprochement* a la no superada civilización del mundo antiguo.[1]

El momento en que esta nueva cultura hizo su primera aparición en la Universidad de París puede fecharse con cierta precisión. El primer erudito que trató de combinar la enseñanza del latín y el griego con el estudio de las humanidades parece haber sido Gregorio da Tiferna (*c.* 1415-1466), llegado de Nápoles a ocupar la primera cátedra de griego en 1458 (Renaudet, 1953, p. 82). Es evidente que sus conferencias tuvieron un éxito sensacional, y pronto fue seguido por toda una procesión de otros humanistas italianos, todos igualmente ávidos de poner en duda el tradicional programa de estudios universitarios. El primero en repetir el desafío fue Filippo Beroaldo (*c.* 1440-1504), que en su primera conferencia en 1476 proclamó que, aun cuando París ya era "el centro más ilustre de todas las artes" aún quedaba "una valiosa tarea" por desempeñar, y que se proponía emprender él mismo. Se trataba de conferencias "sobre las artes de la poesía y los *studia humanitatis*", para revelar "cuán íntimamente se conecta este tipo de estudio con la filosofía", y explicar "cómo el estudio y la filosofía puede beneficiarse de esta conexión" (Renaudet, 1953, p. 116 y n.). El siguiente erudito que profirió este grito de batalla fue Girolamo Balbi (*c.* 1450-1536), llegado a París en 1484 como catedrático de griego y humanidades en el Colegio de Navarra (Renaudet, 1953, p. 121). Pero la campaña más decisiva en favor de las humanidades fue emprendida por Fausto Andrelini (*c.* 1460-1518), quien comenzó su carrera de catedrático en París en 1489 (Cosenza, 1962, pp. 82-83). Se quedó allí durante casi treinta años, dando conferencias infatigablemente sobre Tito Livio y Suetonio, así como sobre los poetas y retóricos latinos, y obteniendo grandes elogios de Budé y de Erasmo por su erudición clásica (Renaudet, 1953, pp. 123-125). Más que nadie, fue él quien aseguró que, pese a la creciente hostilidad de los escolásticos,

el estudio de las humanidades llegara a quedar firmemente arraigado en el programa a comienzos del siglo XVI.

Una recepción similar a las ideas humanistas empezó a ocurrir en Inglaterra por la misma época (Weiss, 1964, pp. 90-92). El más destacado pionero fue, en este caso, Pietro del Monte (m. 1457), quien llegó en 1435 a ocupar el puesto de recolector de ingresos papales, y ahí se quedó durante más de cinco años. Del Monte era un erudito considerable por derecho propio, autor de un análisis de *La Diferencia entre las virtudes y los vicios,* que puede aspirar a la distinción de ser el primer tratado humanístico escrito en Inglaterra (Weiss, 1957, p. 25). Pero desempeñó su papel más importante como consejero literario del duque Humphrey de Gloucester, primer patrono inglés del humanismo. Fue Del Monte quien persuadió a Humphrey de dar el nuevo paso de introducir un *dictator* italiano en su hogar en 1436 (Weiss, 1957, p. 26). El puesto fue dado a Tito Livio Frulovisi (*c.* 1400-1456), cuya principal obligación fue componer un pagenírico al reino del hermano de Humphrey, el rey Enrique V. Los frutos de esta comisión fueron de considerable importancia para el desarrollo del humanismo inglés, ya que Frulovisi respondió con una *Vida de Enrique V* en que toda la gama de las técnicas retóricas —incluso discursos del rey en vísperas de sus principales batallas— apareció por primera vez en las páginas de una crónica inglesa (por ejemplo, pp. 14-16, 66-68). Del Monte también fomentó la pasión de Humphrey por coleccionar libros, enviándole muchos volúmenes de Italia después de retornar allí en 1440, y poniéndolo en contacto con otros destacados estudiosos —incluso Bruni y Decembrio— que le dieron consejos sobre la compra de manuscritos (Weiss, 1957, pp. 46, 58, 62). Esto capacitó a Humphrey a reunir una considerable biblioteca, que contenía no sólo las habituales obras de teología y filosofía escolástica, sino también las

mejores traducciones de Platón, Aristóteles y Plutarco, todos los textos conservados de Tito Livio, la mayor parte de las obras clave de Cicerón, y un gran número de modernos tratados humanistas que incluía obras de Petrarca, Salutati, Poggio, Bruni y Decembrio (Weiss, 1957, pp. 62-65). Este aspecto de la actividad cultural de Humphrey resultó aún más importante para la propagación de los *studia humanitatis* en Inglaterra, especialmente después de haber donado cerca de 280 de sus volúmenes a la Universidad de Oxford, entre 1439-1444, poniendo así en uso público la primera gran colección de textos humanísticos (Weiss, 1957, pp. 66-67).

La cultura del renacimiento fue más diseminada en Inglaterra por buen número de eruditos italianos que llegaron a enseñar en Oxford y en Cambridge en los últimos años del siglo XV. Uno de los primeros en llegar fue el milanés Stefano Surigone (*Fl.* 1430-1480), quien dio cátedra de gramática y retórica en Oxford entre 1454-1471 (Cosenza, 1962, p. 1726). Poco después fue seguido por Cornelio Vitelli (*c.* 1450-1500), que fue invitado por Thomas Chaundler para ser *praelector* de griego en el New College durante el decenio de 1470, siendo así el primer profesor público de griego en una universidad inglesa.[2] Poco después, había un buen número de propagandistas de ideas similares enseñando en Cambridge. Lorenzo de Savona enseñó allí durante el mismo decenio, además de publicar un manual de retórica en 1478 que alcanzó dos ediciones antes de terminar el siglo (Weiss, 1957, p. 162). Y Caio Auberino (*Fl.* 1450-1500) combinó sus deberes como *Dictator* oficial de la Universidad con la presentación de una similar serie de conferencias sobre literatura latina en el curso del decenio de 1480 (Cosenza, 1962, p. 163).

Esta difusión de la cultura renacentista fue muy ayudada por el hecho de que la segunda mitad del siglo XV también fue la primera época del libro impreso. Ningún grupo percibió

antes que los humanistas las vastas posibilidades del nuevo medio. La introducción de la imprenta en Francia nos ofrece el ejemplo más claro del modo en que lograron valerse de la prensa para promover sus propios intereses, por encima de los de sus adversarios escolásticos. La primera prensa que llegó a Francia fue instalada en el sótano de la Sorbona en 1470. El espíritu director de la empresa fue Guillaume Fichet, quien subrayó en su *Carta a Robert Gaguin* el significado de "este nuevo invento recién llegado de Alemania".[3] Su principal argumento es que la imprenta "contribuirá bastamente a la restauración del estudio de las humanidades" (p. 2). Durante su juventud, observa "no había oradores ni poetas" enseñando en París, con el resultado de que "el estudio del latín había caído en una condición de ignorancia casi rústica" (p. 1). Pero ahora "vuelven a cultivarse las musas" y con la adición de libros impresos será posible dar mayor impulso aun a las "bellas letras" y a los "hombres de cultura" (p. 3). Uniendo la acción a la palabra, Fichet procedió a utilizar la prensa para promover la mayor distribución posible de textos y manuales humanistas. En tres años había publicado *De Officiis,* de Cicerón, todo Salustio y un número considerable de obras modernas, incluyendo su propio libro de texto sobre las artes retóricas, las *Elegancias de la lengua latina,* de Lorenzo Valla, y el *dictamen* de Gasparino de Barzizza, primer libro jamás impreso en Francia (Renaudet, 1953, p. 84).

Una vez que las doctrinas y los expositores de los *studia humanitatis* empezaron a filtrarse por estos diversos canales en el norte de Europa, esto ayudó a producir una forma recíproca de desarrollo intelectual. Un número creciente de estudiosos de las universidades del Norte se sintió inspirado a abandonar sus estudios escolásticos, a abrazar las humanidades y a buscar admisión en las universidades de Italia, para beber la nueva cultura en su fuente misma.

Desde luego, es cierto que grandes números de estudiantes de Francia, Inglaterra y Alemania habían ido a Italia durante toda la Edad Media, especialmente si deseaban doctorarse en medicina o derecho, las dos carreras en que las universidades italianas siempre habían gozado de la más alta reputación en el norte de Europa (Parks, 1954, pp. 423-425; Mitchell, 1936, p. 272). Sin embargo, empezamos a ver las señales de un espíritu nuevo cuando encontramos un buen número de estudiosos llegados a Italia con la intención de especializarse en algunas de las disciplinas tradicionales, que después abandonan, atraídos por el señuelo de las humanidades. La carrera de Thomas Linacre (*c.* 1460-1525) nos ofrece uno de los ejemplos más importantes de esta corriente. Fue por primera vez a Italia en 1487 para doctorarse en medicina en Padua, pero pronto se puso a estudiar griego en Roma y humanidades en Florencia y Venecia, y después continuó dividiendo su tiempo, con igual éxito, entre la práctica de la medicina y la adquisición de una erudición clásica (Parks, 1954, p. 457). Un cambio de lealtades similar y aún más decisivo puede observarse en el caso de Rodolfo Agrícola (1444-1484). Llegado a Italia en 1469, con el propósito manifiesto de aprender derecho en la universidad de Pavía, casi inmediatamente se entregó al estudio de la retórica, y después pasó a Ferrara para adquirir conocimientos de griego (Spitz, 1963, p. 23). Volviendo a su natal Alemania después de una ausencia de diez años, pronto se hizo famoso como profesor de humanidades, y más adelante, en una carta de 1489, Erasmo le llamaría "excepcionalmente talentoso en todas las artes liberales" (p. 38).

El siguiente desarrollo importante consistió en que un número creciente de estudiantes de las universidades del Norte sintió la necesidad de ir a Italia, específicamente a mejorar sus conocimientos de los *studia humanitatis.* Algunos de los primeros llegaron de la Sorbona, donde su entusiasmo parece

haber sido encendido por Gregorio da Tiferna (Renaudet, 1953, p. 186). Robert Gaguin (1435-1501), a quien Erasmo aclamaría en una carta de 1495 como "principal ornamento de la Universidad de Francia" hizo dos extensas visitas en 1465 y 1471, mientras que su amigo y mentor Guillaume Fichet entabló un buen número de contactos con humanistas italianos en el curso de una extensa misión diplomática, en 1469 y 1470 (p. 87; *cf.* Renaudet, 1953, pp. 83, 186). Poco después de esto, un grupo de jóvenes estudiosos de Oxford empezó a emprender una serie similar de peregrinaciones. William Crocyn (*c.* 1449-1519), discípulo de Cornelio Vitelli, fue a estudiar con Poliziano en Florencia, entre 1488 y 1490 (Parks, 1954, p. 462). Su amigo William Latimer (*c.* 1460-1545) le acompañó en el viaje y pasó después a la Universidad de Padua para perfeccionar su griego (Caspari, 1968, p. 36). Y John Colet (*c.* 1467-1519), que casi ciertamente comenzó su preparación bajo Grocyn, fue a pasar tres años particularmente formativos en Italia entre 1493 y 1496 (Jayne, 1963, pp. 16, 21). Pero para entonces, el mismo camino empezaba a tomar toda una banda de eruditos de Alemania y de los Países Bajos, moda de la que se dijo que culminó en el famoso viaje de Erasmo por Italia entre 1506 y 1509 (Nolhac, 1925, pp. 20-52). Dos de estas visitas resultaron de importancia particular para el futuro del humanismo alemán. Willibald Pirckheimer (1470-1530) estudió en Italia durante casi siete años, en el último decenio del siglo XV, llegando a ser experto en griego y hombre excepcionalmente leído en humanidades (Spitz, 1963, p. 157). Y Conrad Celtis (1459-1508), bajo la inspiración de la enseñanza de Agrícola en Heidelberg, salió de Alemania en 1487, para una estadía más larga aún, trabajando con el bibliotecario de San Marcos en Venecia y asistiendo a las universidades de Padua, Florencia y Roma (Spitz, 1957, pp. 3, 11-13).

La importancia de estos viajes se encuentra en el hecho de que la mayoría de estos hombres retornaron a enseñar en las universidades de sus ciudades natales, ayudando así a iniciar una revolución intelectual que conduciría a derrocar el escolasticismo. Gaguin obtuvo un puesto en la Sorbona en 1473, donde enseñó retórica y literatura latina con inmenso éxito (Tilley, 1918, p. 188). Después hizo también cierto número de importantes aportaciones a la cultura humanística, incluyendo una traducción parcial de Tito Livio, un tratado sobre versificación latina y una crónica intitulada *Compendio de los orígenes y hechos de los franceses,* primera historia de Francia que fuera escrita en estilo absolutamente retórico (Reynolds, 1955, pp. 26-28). Grocyn, Latimer y Colet volvieron todos de Italia a enseñar en Oxford. Grocyn llegó a ser el primer catedrático de griego en la Universidad, en 1491, Latimer fue nombrado preceptor de humanidades en el Magdalen College, poco después, y Colet pronunció su célebre serie de conferencias sobre las Epístolas Paulinas "ante toda la comunidad universitaria" entre 1493 y 1499.[4] De manera semejante, Conrad Celtis retornó de sus viajes para llegar a ser, según la frase de Spitz, "el archihumanista" de las universidades alemanas, enseñando el *Ars dictaminis* en Ingolstadt entre 1491 y 1496, y sirviendo después como primer profesor de poesía y retórica en la Universidad de Viena, hasta su muerte, acaecida en 1508 (Spitz, 1957, pp. 22, 55, 116).

El resultado final de estas interacciones fue el surgimiento de una nueva y confiada cultura humanista en Francia, Inglaterra y Alemania, a comienzos del siglo XVI.[5] El espíritu notablemente firme de este Renacimiento del Norte ha sido bien resumido por John Desmarais en el curso de una carta publicada en 1516 como una de las introducciones a la *Utopía* de Moro. Hasta aquí, reconoce, "el elogio a la cultura había correspondido casi exclusivamente a Grecia e Italia". Pero aho-

ra, su civilización no sólo ha sido llevada al norte de Europa, allí también ha sido sobrepasada. Alemania puede mostrar "numerosas figuras célebres por su cultura"; Francia se distingue por el genio de Guillaume Budé; e Inglaterra hoy es "preeminente" en las humanidades, con "hombres de tal talento que pueden rivalizar con la Antigüedad misma" (p. 27).

A pesar de todo, erróneo sería concluir que el desarrollo del humanismo en el norte de Europa simplemente pueda explicarse, como lo han sugerido algunos estudiosos, "inmediata y exclusivamente" por "la influencia de una renovada actividad cultural en Italia".[6] Hay dos razones principales para pensar que esta explicación tradicional ofrece una interpretación excesivamente burda de los hechos. Una es que —como Simone en particular lo ha subrayado— es posible detectar buen número de influencias culturales italianas en la Europa septentrional, especialmente en Francia, desde mediados del siglo XIV. La principal agente de esta difusión fue la Corte papal, que se fue a residir a Avignon en 1308 y allí se quedó durante casi setenta años. Simone hasta llega a hablar de una "poderosa corriente" de ideas italianas que irradiaron desde este centro "a todas partes de Francia" en el curso del siglo XIV (Simone, 1969, p. 57). Aunque esto parece un tanto fantástico, no hay duda de que puede establecerse toda una serie de conexiones entre la cultura humanista en Avignon en el siglo XIV —donde el propio Petrarca vivió durante casi quince años — y el florecimiento muy posterior de los *studia humanitatis* en la Universidad de París. Un eslabón directo era indicado por la carrera de Guillaume Fichet, quien estudió en Avignon antes de irse a enseñar en París en 1453, y cuya temprana preparación académica incluyó un íntimo conocimiento de las obras de Petrarca, varios de cuyos escritos tradujo para su propio uso (Renaudet, 1953, p. 83; Simone, 1969, p. 148). Otra dificultad de la explicación tradicional —que Simone

suele pasar por alto— es que muchos de los elementos del arte y la literatura prerrenacentistas que después llegaron a parecer más distintivamente italianos, en realidad fueron importados de Francia a finales del siglo XIII y comienzos del XIV. Pueden verse influencias francesas en acción en la temprana poesía humanista: ya se ha señalado a menudo el empleo que Petrarca y sus imitadores hicieron de temas y técnicas provenzales (Nordström, 1933, pp. 160-162). Y pueden encontrarse influencias similares en algunas de las más grandes obras de la pintura y la escultura del *duecento:* tanto Duccio como Pisano parecen deber mucho a los modelos góticos franceses. Y, como hemos visto, hay orígenes franceses en la cultura distintivamente retórica de la Italia renacentista: el decisivo desarrollo del carácter del *Ars dictaminis* a finales del siglo XIII —el desarrollo, a partir de inculcación de reglas al estudio de autoridades clásicas— parece haber basado considerablemente en imitar las prolongadas tradiciones de instrucción en las escuelas de las catedrales francesas (*cf.* Nordström, 1933, pp. 58-70).

Debe reconocerse que, aun a principios del siglo XVI, cuando la cultura del Renacimiento tuvo su mayor repercusión en la Europa septentrional, los humanistas del Norte las más de las veces sólo se mostraron receptivos a aquellas ideas que hasta cierto punto les parecieron familiares y pudieron ser asimiladas por sus muy diversas gamas de experiencias. Esto puede verse claramente en el caso de la recepción del pensamiento social y político humanista italiano (Hyma, 1940, pp. 11-17). Como ya hemos observado, había dos asuntos perennes que, según la tradición principal de la teoría política italiana, siempre habían sido tratados con especial seriedad: la necesidad de conservar la libertad política y los peligros a la libertad representados por los ejércitos mercenarios. Pero ninguno de estos temas hizo sonar alguna cuerda que encon-

trara eco entre los humanistas del Norte. Dada la capacidad de sus gobernantes para poner en pie enormes ejércitos nacionales, claramente consideraron el problema de los mercenarios como casi improcedente. Y dadas las instituciones posfeudales y monárquicas de Francia, Alemania e Inglaterra, evidentemente les costó trabajo encontrar siquiera un sentido a la obsesión Italiana por la *libertas,* o simpatizar con la tendencia concomitante a argüir que el republicanismo ha de considerarse como la mejor forma de gobierno. Por tanto, vemos que ninguna de estas preocupaciones recibe nunca atención ni siquiera de los más fervientes italianistas que hubiese entre los humanistas del Norte.

Estas consideraciones han movido a algunos historiadores a negar que el Renacimiento del Norte pueda explicarse siquiera parcialmente por la progresiva difusión de las ideas italianas en el curso del siglo XV. Por ejemplo, Bush ha dicho que "el verdadero carácter del humanismo inglés" se remonta hasta el siglo XII, y que las posteriores importaciones de la cultura italiana "sólo hicieron madurar y confirmaron" esta cultura preexistente (Bush, 1939, pp. 47-49, 71). Y Nordström ha llegado a afirmar que la cultura del renacimiento italiano fue poco más que "una continuación directa" de una tradición originalmente "formada al norte de los Alpes", que encontró su primer y "más glorioso centro" en Francia, y que sólo mucho después y en forma derivativa apareció en Italia (Nordström, 1933, pp. 12-13).

A pesar de todo, parece casi voluntariamente engañoso negar el hecho obvio de que el trasplante del humanismo italiano a Francia, Alemania e Inglaterra durante el siglo XV desempeñó un gran papel al determinar tanto la época de surgimiento como el carácter del Renacimiento del Norte (*cf.* Kristeller, 1962b, p. 14). Ésta fue ciertamente la idea de los propios humanistas del Norte. Erasmo resume su actitud en

una carta enviada a Cornelio Gerard en 1489. Hemos estado padeciendo durante siglos, se queja, de "el obstinado crecimiento de la barbarie", y pasando por una época en que "los hombres daban la espalda a los preceptos de los antiguos". Pero ahora un conocimiento completo de las humanidades ha sido recuperado "con admirable aplicación" por "nuestro buen Lorenzo Valla" y sus discípulos de Italia, como resultado de lo cual por fin ha sido posible "volver a poner en uso" todos los olvidados autores antiguos y sus obras (p. 40). Desde luego, sería posible decir que todo esto no es más que típica autopropaganda humanista. Pero la tesis fundamental de los capítulos siguientes será que tal respuesta sería errónea. Argüiremos que, aun cuando haya que establecer muchas condiciones, la explicación tradicional del Renacimiento del Norte es básicamente correcta: los humanistas del Norte dependieron en forma decisiva, tanto en su cultura técnica cuanto en su visión más general de la vida social y política, de la gama de conceptos y teorías ya desarrollados por los humanistas de la Italia del *quattrocento.*

EL HUMANISMO Y LA CULTURA JURÍDICA

Un aspecto de la cultura renacentista italiana que llegó a ser de creciente interés para los humanistas del Norte a comienzos del siglo XVI fue el meollo técnico del humanismo: el intento de aplicar técnicas detalladas de crítica filológica e histórica a los textos del mundo antiguo. El resultado pertenece en parte a la historia de la erudición clásica. Celtis y Pirkheimer se hicieron célebres en Alemania como presentadores de los clásicos griegos y latinos, Linacre alcanzó una distinción comparable en Inglaterra con sus traducciones de Aristóteles, y Budé en Francia alcanzó una reputación sin par

como erudito griego, con la publicación de sus *Comentarios sobre la lengua griega* en 1529 (Sandys, 1964, II, pp. 170, 226-227, 260). Sin embargo, además de interesarse en estos manuscritos literarios y filosóficos, muchos de los humanistas del Norte llegaron a preocuparse por dos conjuntos bastante distintos de textos del mundo antiguo que, al ser estudiados de acuerdo con los nuevos cánones de la cultura humanista, estaban destinados a ejercer una influencia profunda sobre el desarrollo del pensamiento político del siglo XVI.

Ante todo, centraron su atención en los textos del derecho romano, especialmente en la forma en que habían sido definitivamente codificados durante el reinado de Justiniano.[7] Como ya lo hemos visto, los humanistas italianos —y especialmente Lorenzo Valla— originalmente se habían interesado en el derecho como parte de su campaña contra el escolasticismo. Deseaban desafiar el enfoque escolástico ortodoxo a la interpretación del código civil; ante todo, la suposición deliberadamente ahistórica de que el objeto principal del jurista deber ser adaptar la letra de la ley tan fielmente como sea posible a las circunstancias jurídicas existentes. Denunciando esta metodología como bárbara e ignorante, trataron de insistir en que una verdadera apreciación del código requería considerar su texto a la luz de sus propias técnicas históricas y filológicas. El resultado de aplicar este enfoque fue que los humanistas empezaron a hacer cierto número de considerables contribuciones a un tipo nuevo de ciencia jurídica, con mayor conciencia de la historia.

Uno de sus primeros golpes, más devastadores, fue la prueba dada por Lorenzo Valla de que la llamada Donación de Constantino era una falsificación. La Donación supuestamente era un documento jurídico entregado por el emperador Constantino a Silvestre, obispo de Roma, según la cual el obispo recibía la supremacía sobre los cuatro patriarcados

imperiales, y dominio sobre todo el Imperio de Occidente. Aunque ocasionalmente se habían planteado ciertas dudas sobre la proveniencia del documento, el papado no sólo había logrado defender durante muchos siglos su autenticidad, sino que también había basado sus mayores pretensiones a la autoridad temporal en el supuesto carácter de la Donación de Constantino. Después de los estudios realizados por Valla con este documento, durante el decenio de 1440, estas pretensiones quedaron totalmente desacreditadas. Parte del argumento se había centrado en la afirmación jurídica de que el emperador no tenía autoridad para semejante donación, y que el papa no tenía derecho de recibirla. Pero los dos argumentos que el propio Valla consideró como los más decisivos fueron de naturaleza mucho más detallada y técnica. El primero dependió de una prueba filológica. Según la Donación, el emperador convenía en hacer que "todos nuestros sátrapas" así como el pueblo de Roma quedaran "sometidos a la Iglesia Romana" (p. 34). Pero, como desdeñosamente observa Valla, esto resulta palpablemente anacrónico: "¿Quién oyó jamás que alguien fuera llamado sátrapa en los consejos de los romanos?" (p. 35). Después de burlarse de este absurdo durante algunas páginas, Valla pasa a su segundo argumento, basado en un punto sencillo acerca de la cronología. La Donación habla de hacer que el papa sea supremo, por encima del patriarca de Constantinopla. Pero éste es un anacronismo "más absurdo aún": en la época en que supuestamente fue redactada la Donación, "no había patriarca allí, ni sínodo, ni siquiera una ciudad cristiana nombrada o fundada o siquiera imaginada" (p. 39). Por tanto, Valla no vacila en concluir —con gran escándalo y muchas exclamaciones— que las pretensiones del papa al dominio temporal no tienen ninguna base en los hechos históricos.

Valla también fue el primero en aplicar las mismas técnicas a la crítica de los comentarios del derecho romano (Kelley, 1970, p. 39). Su principal ataque a los juristas aparece en la última sección de su obra más importante, los *Seis libros sobre las elegancias de la lengua latina.* Los primeros cinco libros se dedican a explicar el uso correcto de varias expresiones y construcciones latinas, con copiosas ilustraciones tomadas de los mejores autores romanos, especialmente Virgilio para la poesía y Cicerón para la prosa. Luego, en el sexto libro despliega su abrumadora erudición clásica para exponer los manifiestos errores cometidos por quienes seguían escribiendo en latín en periodos posteriores, más decadentes. Demuestra que muchas de las más lamentables contribuciones a esta creciente oleada de barbarie fueron cometidas por los juristas. Modestino es censurado por haber comprendido mal el latín de la *lex Julia;* Marco y Ulpiano son denunciados por haber introducido cierto número de absurdas distinciones en sus discusiones de legados jurídicos; y el vocabulario jurídico de Paulo, especialmente en sus explicaciones de antepasados y herencias, es criticado por no conformarse "a la razón ni con el buen uso" (pp. 218, 224, 230).

El concepto de Valla de un "humanismo jurídico" pronto fue extendido por tres destacados eruditos de la siguiente generación. Angelo Poliziano (1454-1494), que fue profesor de griego en Florencia en 1480, incluyó en su *Libro de miscelá-neos* una serie de cinco capítulos en que por primera vez el Código Justiniano fue analizado de acuerdo con las nuevas técnicas humanistas (Kelley, 1970, p. 48). Pietro Crinito (1475-1507), amigo y discípulo de Poliziano, escribió un comentario (hoy perdido) sobre la sección del Digesto que trata del significado de los términos jurídicos (Kelley, 1970, p. 42). Y Giulio Pomponio (1428-1497), que había sido discípulo de Valla en Roma, empezó a ampliar los aspectos históricos así

como filosóficos de la metodología de Valla, produciendo *Un compendio de la historia de Roma* junto con un análisis histórico de *Los magistrados, las leyes y los sacerdotes de Roma* (Cosenza, 1962, pp. 1458-1459).

El primer triunfo del humanismo jurídico llegó cuando un buen número de juristas practicantes —todos los cuales hasta entonces habían execrado a Valla y a sus discípulos— empezaron a reconocer la justicia de las críticas de Valla y a emplear sus nuevas técnicas. Uno de los primeros que pasaron por esta conversión fue Mario Salamonio. Ya hemos observado la manera en que apeló a la obra de Valla acerca de la Donación de Constantino, además de analizar los descubrimientos de Pomponio sobre la magistratura romana, en el curso de sus diálogos sobre *La soberanía del patriciado romano.* Aún más importante fue el apoyo al mismo enfoque dado por Andrea Alciato (1492-1550). Alciato originalmente recibió una educación jurídica tradicional, comenzando sus estudios en Pavía en 1508, pasando a Bolonia en 1511 y en adelante retornando a la prácticas de la jurisprudencia en su natal Milán (Viard, 1926, pp. 36, 40). Mas, a pesar de sus antecedentes, su lealtad esencialmente humanística resulta evidente casi en cada página de su voluminosa obra jurídica. Esto puede verse con la mayor claridad en su tratado de madurez intitulado *El Ornamento del derecho,* serie de comentarios en doce libros, los tres primeros de los cuales se publicaron en 1536, los siete siguientes en 1544 y los últimos dos en 1551 (Viard, 1926, p. 91). Cierto es que, como jurisconsulto antes que humanista profesional, Alciato conserva un respeto considerable a Bartolo y a los demás principales posglosadores, y habla de haber sido "movido por su autoridad" aun cuando no estuviera de acuerdo con ellos (II, p. 319). Similarmente, se toma trabajos para indicar que Valla, aunque sin duda buen filólogo, de ninguna manera era un erudito estudioso

de la ley y, en todo caso, su crítica de la jurisprudencia escolástica fue absurdamente histérica (II, p. 321). Pero no hay duda de que, más que ningún jurista anterior, Alciato simpatizó con la cultura del humanismo y en realidad quedó saturado por ella. Repetidas veces insiste en la necesidad de que los juristas tengan un conocimiento apropiado de los *studia humanitatis;* hace un uso considerable de los comentarios y las enmiendas de Valla; habla con admiración de la obra similar realizada por Crinito sobre el código; y reserva sus más encendidos elogios a Poliziano, el "primero que volvió a sacar el Digesto a la luz" (II, pp. 294, 303-304; 317; *cf.* Kelley, 1970, p. 93).

Trabajando con las técnicas de los humanistas y añadiendo un entendimiento mucho más general de la ley, Alciato logró desarrollar sus visiones un tanto fragmentarias, en un nuevo enfoque sistemático a la ciencia jurídica. Tomó primero el intento de Poliziano por tratar el código como documento histórico, publicando una serie asombrosamente precoz de *Breves anotaciones* a los tres últimos libros del código en 1515 (Viard, 1926, p. 43). Abandonó allí por completo el tradicional método escolástico de ofrecer una serie de comentarios ya existentes; en cambio, enfocó tan de cerca como le fue posible el texto mismo, aprovechando su conocimiento de la literatura griega así como de la latina —incluyendo a Píndaro, Hesíodo y Tucídides— para elucidar su sentido exacto y ofreciendo siempre, a la manera de Valla, buen número de enmiendas conjeturales a las aparentes corrupciones de los manuscritos conservados (II, pp. 98, 102, 115). Pasó después a desarrollar la obra de Crinito sobre la terminología jurídica, haciendo un estudio intensivo del título del Digesto "sobre los significados de las palabras" a comienzos del decenio de 1520 (Viard, 1926, p. 61). Y por último se interesó en los problemas que Pomponio había planteado acerca de la historia

de los oficios jurídicos, escribiendo un breve tratado sobre las magistraturas de la antigua Roma, e incluyendo una lista general de todas las "dignidades civiles y militares" establecidas en diversos momentos en las provincias orientales así como en las occidentales del Imperio (II, pp. 503-519).

Las primeras décadas del siglo XVI presenciaron el trasplante de estas nuevas técnicas al norte de Europa por primera vez. Fue en Francia donde con mayor entusiasmo se adoptó el nuevo enfoque, y fue Guillaume Budé (1467-1540), el humanista francés, el que produjo el primer y más grande manifiesto del humanismo jurídico que se publicaría al norte de los Alpes. Budé había ido a Italia en 1501 y nuevamente en 1505, estudiando con Crinito en Florencia y haciendo un examen de los preciosos cuadernos de notas sobre el Digesto que Poliziano había dejado a su muerte, acaecida en 1494.[8] El resultado de estas investigaciones fue la publicación, en 1508 de su feroz ataque polémico a la jurisprudencia escolástica, las *Anotaciones a las Pandectas.* Éstas contenían un brillante desarrollo de los métodos histórico y filológico ya explorado por Valla y sus seguidores. Budé logró, ante todo, desacreditar un gran número de glosas individuales al código, mostrando que a menudo se basaban en corrupciones textuales o anacrónicos equívocos de términos jurídicos romanos clave (por ejemplo, pp. 338-339; *cf.* Franklin, 1963, p. 20-21). También empezó a cuestionar toda la tendencia a tratar al código como cuerpo homogéneo de leyes, demostrando que en realidad había sido reunido a lo largo de periodos sumamente separados de la historia de la antigua Roma (*cf.* Franklin, 1963, pp. 22-23). El resultado fue desafiar los fundamentos mismos de la metodología bartolista, hasta entonces nunca discutidos en las escuelas de derecho del norte de Europa. En lugar de tratar al código como *ratio scripta,* "razón escrita", y por tanto como fuente inmediatamente válida de ley, Budé lo

trató simplemente como un texto del mundo antiguo, y por tanto, como un documento ajeno, necesitado de interpretación de acuerdo con el nuevo estilo de la hermenéutica humanística.

La siguiente etapa, la más decisiva en el desarrollo del humanismo legal, fue alcanzada cuando las escuelas de derecho del norte de Europa empezaron a capitular ante el nuevo enfoque. Las primeras señales de rendición se manifestaron en 1518, cuando Alciato fue invitado a aceptar una cátedra en Francia. Empezó enseñando en Avignon, y en 1529 se trasladó a la Universidad de Bourges (Viard, 1926, pp. 49-63). De acuerdo con su propia jactancia, que aparece en sus *Paradojas del derecho civil,* fue, así, "el primero en enseñar derecho civil de manera genuinamente clásica en más de mil años" (III, p. 6). Y el triunfo de Alciato no fue efímero. Logró hacer de Bourges un centro de estudios jurídicos tan internacionalmente famoso que los métodos humanísticos que introdujo pronto fueron sencillamente conocidos como el *Mos docendi Gallicus,* el método francés de enseñar el derecho. Y la fama de su enseñanza pronto atrajo un grupo notable de discípulos y seguidores, que incluyó a Le Douaren, Doneau, Baudouin y Cujas, quizá los cuatro más grandes jurisconsultos franceses del siglo XVI (*cf.* Kelley, 1970, pp. 101-102).

Para entonces, los métodos y descubrimientos del humanismo jurídico habían empezado a ser aceptados con entusiasmo casi igual en Alemania. Un ejemplo temprano y pintoresco de esta corriente aparece en los escritos de Ulrico de Hutten (1488-1523), aliado de los humanistas y violento crítico de la Iglesia. Mientras estudiaba en Bolonia en 1517, a Hutten se le mostró una copia de la denuncia de Valla a la Donación de Constantino (Holborn, 1937, pp. 81, 85). Pronto se la llevó a Alemania, produjo la primera edición impresa del texto, con un prefacio que incluía una irónica dedicatoria

al papa, en que le exhortaba a no rendirse ante los mentirosos e hipócritas (Holborn, 1937, p. 129). El gesto no sólo fue bien recibido, sus efectos fueron explosivos: el propio Lutero observó que al leer la edición de Hutten sintió más que nunca "las tinieblas y el engaño de los romanistas" y la necesidad de combatir sus mentiras (Fife, 1957, p. 472).

Sin embargo, como en Francia, la verdadera victoria del humanismo jurídico llegó con su aceptación por los juristas y su consecuente introducción en el programa de las escuelas de derecho alemanas. En esta transformación, el papel clave correspondió a Ulrico Zasio (1461-1536), quien ocupó la cátedra de derecho civil en la Universidad de Friburgo durante más de treinta años. Como Alciato, Zasio continuó operando hasta cierto punto dentro de un marco bartolista, tratando a los grandes juristas medievales con cierto respeto y citando su autoridad en los puntos importantes. Pero siempre alardeó de su admiración a los *studia humanitatis.* Hasta llegó a escribir un comentario de cien páginas sobre la seudociceroniana *Teoría de hablar en público,* a la que añadió un elogio introductorio de las artes retóricas, señalando a Erasmo y (en un exceso de celo patriótico) a Ulrico de Hutten como los dos practicantes modernos más dignos de compararse con el propio Cicerón (vol. V, p. 382). Más aún, en los escritos jurídicos de su madurez, Zasio se mostró entusiasta practicante de las nuevas técnicas humanísticas. Un reflejo de esta lealtad fue su insistencia en la necesidad de un entendimiento filológico exacto del código en lugar de la anticuada preocupación por glosas y comentarios. como lo proclama acerca del principio de su libro de *Juicios,* "cuando el propio texto se expresa ante nosotros, no necesitamos glosas; donde tenemos el texto de la propia ley, no podemos abrigar dudas" (vol. VI, p. 48). Otra señal del mismo compromiso fue su desarrollo de las sugerencias hechas originalmente por Pomponio acer-

ca de la necesidad de un enfoque histórico al estudio de las instituciones jurídicas. Sin embargo, en este caso, Zasio fue mucho más allá de la obra de sus predecesores italianos. Continuó ocupándose en el proyecto típicamente humanista de tratar de reconstruir un contexto de las instituciones romanas como medio de recuperar las intenciones de los originales legisladores de Roma. Pero también empleó las pruebas de la historia para llegar a una teoría mucho más general acerca de la naturaleza de la propia ley (Kelley, 1970, p. 90). Arguyó que cualquier sistema jurídico siempre será resultado de la práctica tanto como de la razón, y por tanto que siempre será esencial, al apreciar semejante sistema, aceptar que, como frecuentemente lo dice en sus *Juicios,* la voz de la costumbre es "un auténtico instrumento" de la ley, y que "la autoridad de la costumbre" tiene "muy grande fuerza" (vol. VI, pp. 477, 535). La significación especial de esta visión tan marcadamente historicista fue que movió a Zasio a iniciar una línea de investigación que pronto llegaría a ser uno de los principales campos de batalla de la cultura jurídica renacentista. Fue el estudio de los orígenes y el desarrollo de los feudos, y el del consiguiente surgimiento del derecho feudal en la Europa medieval. Con su importante tratado sobre *La costumbre de los feudos,* que establecía sus fundamentos, su sucesión y su enajenación, Zasio llegó a ser, por ello, uno de los primeros juristas cívicos que aplicaron las técnicas de la jurisprudencia humanística al estudio de un sistema jurídico que no fuese el de la antigua Roma (*cf.* vol. IV, pp. 243-342).

Esta difusión y desarrollo del humanismo jurídico italiano en la Europa del Norte pronto empezó a ejercer una influencia profunda sobre el pensamiento jurídico y político. La realización de los humanistas —en éste como en cualquier otro aspecto de su *rapprochement* a la Antigüedad clásica— consistió, paradójicamente, en incrementar el sentido de la dis-

tancia histórica entre ellos mismos y los textos antiguos que se habían dedicado a interpretar. En vez de aparecer como "razón escrita", y por tanto, como fuente de derecho inmediatamente aplicable, el Código Justiniano empezó a parecer, bajo la sostenida mirada filológica de los humanistas, poco más que una "vieja reliquia", una serie mal reunida y peor transmitida de ordenanzas destinadas a un Imperio muerto ya de larga data, con poca o ninguna aplicabilidad a las condiciones jurídicas y políticas tan diferentes de la Europa moderna (*cf.* Kelley, 1970, p. 67). Las implicaciones de este descubrimiento, extraordinariamente perturbador, empezaron a seguirse en dos direcciones totalmente distintas, por un grupo creciente de teóricos jurídicos y políticos en la última parte del siglo XVI, en cada caso con consecuencias importantes para la evolución ulterior del pensamiento político moderno. Ante todo, se le ocurrió a cierto número de juristas que los métodos empleados por los humanistas en los estudios del derecho romano y feudal podían ser igualmente aplicables a cualquier otro sistema conocido de derecho, de modo que podría llegar a establecerse, a la postre, una teoría científica de la política, basada en una jurisprudencia universal y comparativa. Ésta llegó a ser una de las grandes ambiciones que movieron a Juan Bodino a escribir sus *Seis libros sobre la república,* y el resultado, como después veremos, fue, puede argüirse, la obra más original e influyente de la filosofía política que se escribió en el siglo XVI. El otro efecto, más radical aún, de destronar la autoridad inmediata del derecho romano, consistió en sugerir la necesidad de un nuevo conjunto de fundamentos teóricos para la conducción del debate jurídico y político. Hasta entonces, el concepto del Código Justiniano como "razón escrita", junto con el gran prestigio de que gozaba la filosofía escolástica, habían determinado que los conceptos de recta razón y de derecho natural hubiesen sido uti-

lizados casi universalmente como piedras de toque para el análisis del derecho, la obligación y la justicia. Con el ataque al derecho romano como *ratio scripta,* en cambio, este grado de consenso acerca de los fundamentos del argumento político empezó a disolverse. Una sugestión que surgió por entonces, particularmente entre los propios juristas, fue que, como las únicas formas indígenas de derecho conocidas de la Europa del Norte eran las leyes consuetudinarias de cada país en particular, de allí se seguía que éstas debían ser sistematizadas y aplicadas como única otra base para evaluar la apropiada distribución de las obligaciones y los derechos jurídicos. Dado este compromiso, el siguiente paso era, evidentemente, efectuar una serie de detalladas investigaciones históricas acerca del carácter preciso de estas leyes consuetudinarias, para asegurar que quedaran debidamente comprendidas su proveniencia y sus estipulaciones. Y esto a su vez significaba que las discusiones acerca de los principios jurídicos y políticos habían de resolverse, cada vez más, en discusiones acerca de los precedentes históricos. De manera correspondiente, la historia se volvió ideología: la conducción del argumento político llegó a fundarse, en grado creciente, en la presentación de tesis rivales acerca de los supuestos dictados de las diversas "constituciones antiguas".[9] Como más adelante veremos, este cambio de base del argumento político —en que las apelaciones a las leyes de la naturaleza fueron suplementadas y aun suplantadas por apelaciones al pasado— llegó a desempeñar un papel decisivo en la formación de las ideologías revolucionarias a finales del siglo XVI. Como en el concepto de Bodino de una ciencia de la política, necesitamos empezar con la obra de los humanistas jurídicos si deseamos comprender los fundamentos de esta corriente, que fue la de mayor influencia en los principios del pensamiento político moderno.

El otro texto antiguo de gran importancia ideológica que los humanistas empezaron a estudiar por medio de sus nuevas técnicas filológicas fue la Biblia. Esto les llevó, en primer lugar, a adoptar un nuevo enfoque a la exégesis, y el comentario bíblico. El método escolástico ortodoxo de comentar la Biblia habitualmente había tomado la forma de aunar una secuencia de pasajes, con objeto de sacar alguna lección general o punto de fe (*cf.* Duhamel, 1953, pp. 495-496). Por contraste, los humanistas trataban de recobrar el preciso contexto histórico de cada doctrina o argumento en particular. Un ejemplo temprano y notable de este enfoque nos lo ofrece la obra intitulada *La historia sagrada de los hebreos,* del humanista florentino Aurelio Brandolini (1440-1498) (Cosenza, 1962, p. 337). El objeto de Brandolini es, según las palabras del subtítulo, ofrecer "un epítome de la historia sagrada de los judíos a partir del volumen al que llaman la Biblia y a partir de Josefo" (Trinkaus, 1970, p. 601). Deliberadamente evita todo intento por derivar significados alegóricos y moralejas generales del relato, desdeñando tales preocupaciones escolásticas como "mezquinos comentarios" que sólo sirven para rodearnos de "la niebla de la barbarie" (Trinkaus, 1970, pp. 608-609). Para Brandolini, el Antiguo Testamento es fundamentalmente una crónica, una obra que se debe enfocar en términos históricos, ampliados y de ser necesario corregidos por referencia a otras autoridades, y aun re-escribir en un estilo humanista más pulido (*cf.* Trinkaus, 1970, pp. 602-604).

Entre los humanistas del Norte, el primero y más grande exponente de este nuevo enfoque fue John Colet. Unos dos años después de su regreso de Italia, en 1496, pronunció su conferencia en Oxford intitulada *Exposición de la Epístola de San Pablo a los Romanos,* en que claramente apunta ya la

preocupación primordial por los *ipsissima verba* de la Biblia, que pronto habría de ser un rasgo característico de la Reforma luterana. A Colet no le interesa sacar doctrinas generales del texto; no menciona ninguna autoridad escolástica; en cambio, concentra su atención en tratar de elucidar el significado de san Pablo examinando el exacto contexto histórico en que originalmente profirió sus palabras. Ante estos hechos, casi parece perverso mantener (como lo ha hecho Rice) que toda la visión que Colet mostró en estas conferencias "claramente lo separa" del "humanismo renacentista" (Rice, 1952, p. 141). Hay al menos dos puntos de su exposición en que su insistencia en explicar —casi diríamos refutar— el hincapié característico de san Pablo parece inequívocamente humanista tanto en su método como en su tono. Uno de ellos es su análisis del pasaje en que el apóstol sostiene que el hombre no es nada y Dios lo es todo. La interpretación de Colet se basa en señalar el trasfondo de discordia civil entre los romanos de la época, y el consiguiente interés de san Pablo "por arrancarles toda arrogancia y orgullo" (p. 58). El otro punto en que el mismo enfoque se utiliza aún más elaboradamente es el comentario sobre el célebre pasaje del capítulo XIII que ordena la completa pasividad política, que también es explicado por las condiciones políticas prevalecientes en la Roma imperial. Por entonces el emperador, nos recuerda Colet, era Claudio, "hombre de disposición cambiante" que bien pudo tomar la oportunidad de destruir la incipiente Iglesia si sus actividades le hubiesen disgustado (p. 94). Así, se nos dice que la insistencia de san Pablo en la necesidad de "actuar con circunspección" ante tan poderosos "enemigos y oponentes" fue presentada "oportunamente"" en las circunstancias (p. 92). Colet concluye que aun cuando la doctrina parezca excepcionalmente severa, hemos de reconocer, en cuanto sepamos las circunstancias en que se enunció, que san Pablo esta-

ba exhibiendo "gran prudencia y mesura" al dar tan cauteloso consejo (p. 95).

Una segunda innovación, a la postre más importante, que los humanistas introdujeron en la erudición bíblica fue la aplicación de sus características técnicas filológicas para conseguir unas traducciones nuevas y más exactas de los antiguos textos griegos y hebreos. Una vez más, aquí el pionero fue Lorenzo Valla, quien publicó en 1449 una serie notable de *Anotaciones al Nuevo Testamento* (Trinkaus, 1970, p. 572). Sus vastos conocimientos de griego permitieron a Valla corregir, en primer lugar, un gran número de imprecisiones que había en la traducción de la Vulgata. Pero la principal importancia de su enfoque se halló en su suposición subyacente de que la filología es capaz de determinar la doctrina. Un ejemplo espectacular nos lo ofrece su discusión del pasaje clave de la Primera Epístola a los Corintios, en que san Pablo habla de la fe y la salvación. Según la traducción de la Vulgata, la doctrina que san Pablo enuncia es que sólo puede alcanzarse la salvación "por la gracia de Dios a mí": *gratia Dei mecum.* En general se consideró que esto se refería a la capacidad del fiel cristiano a cooperar con Dios en el proceso de asegurar su salvación. Sin embargo, Valla insiste en que lo que debe decir es "por la gracia de Dios *que está conmigo*", pues éste es el sentido claro e inequívoco de las palabras griegas originales. Por tanto, concluye que "quienes llaman a esto gracia con la cooperación de Dios están diciendo algo que no tiene ningún sentido", pues "Pablo está diciendo que nada puede atribuirse a sí mismo, que todo debe referirse a Dios" (vol. I, p. 868). Aun cuando Valla fundó su teología sobre la capacidad del gramático, en tanto que Lutero después dependería del proceso más elevado de la iluminación interior, es notable hasta dónde estos dos hombres llegaron, sin embargo, a conclusiones similares (*cf.* Trinkaus, 1970, p. 868).

Una vez más, estas técnicas fueron retomadas y desarrolladas por los humanistas del Norte a comienzos del siglo XVI. Una contribución singularmente impresionante fue la de Johannes Reuchlin (1455-1522), jurista alemán que se interesó en las humanidades y por sí sólo aprendió hebreo así como griego (Spitz, 1963, pp. 61-62). En 1506 publicó su seminal obra sobre *Los rudimentos del hebreo,* gramática de la lengua combinada con un diccionario hebreo-latino (Schwarz, 1955, p. 76). Un resultado de sus estudios, como él mismo lo indicó, fue que le hicieron "dudar de las traducciones" de la Biblia, y especialmente de la precisión de la Vulgata (Schwarz, 1955, p. 72). Pudo mostrar que las versiones griegas del Antiguo Testamento estaban basadas en una interpretación errónea del sistema de vocales del hebreo, error que, a su vez, significó que la Vulgata estuviese llena de errores de traducción, más de doscientos de los cuales señaló en las páginas de sus *Rudimentos* (Schwarz, 1955, pp. 72-74; 78 y n.). Esta revelación de los resultados que podían obtenerse de la cultura trilingüe ayudó, a su vez, a promover un interés creciente en este útil vital del humanismo bíblico. Una consecuencia fue la fundación de colegios trilingües en varias grandes universidades de la Europa septentrional. Pero quizás el resultado más impresionante fuese la publicación de la primera Biblia políglota, empresa comisionada por el cardenal Jiménez y producida en la nueva Universidad de Alcalá, de filiación humanista, entre 1514 y 1517 (Lyell, 1917, p. 28). El Antiguo Testamento fue impreso con la traducción de la Vulgata en el centro de la página, el Septuaginta griego a la derecha, el hebreo a la izquierda, y la paráfrasis caldea al pie de cada página el Pentateuco (Lyell, 1917, p. 28). Según Bataillon, esta obra maestra del arte del impresor así como de la cultura humanística bastó para establecer la fama de Alcalá

como centro de los estudios bíblicos por toda Europa (Bataillon, 1937, pp. 24-47).

Entre los humanistas del Norte que abrazaron la causa de la cultura bíblica el más importante fue, con mucho, Erasmo. Parece haber abrazado esta causa bajo la influencia de John Colet, a quien conoció en Oxford en el curso de su primera visita a Inglaterra en 1499 (Smith, 1923, pp. 93-100). Después de esta reunión, como aseguró a Colet en una carta de 1504, resolvió "enfocar de lleno la literatura sagrada" y dedicar "todo el resto de mi vida" al estudio de las Sagradas Escrituras (II, p. 86). Los primeros frutos de esta decisión aparecieron en 1505, cuando publicó la primera versión impresa de las *Anotaciones al Nuevo Testamento,* de Valla, habiendo encontrado el manuscrito en la biblioteca de un monasterio cerca de Lovaina el año anterior (Rabil, 1972, p. 58). Erasmo aprovechó la oportunidad para añadir una introducción a esta edición, en que no sólo explicaba la importancia de la obra de Valla, sino que también ensalzaba a las humanidades, como doncellas de la teología, insistiendo en que "toda la tarea de traducir la Escritura es labor del gramático" (p. 312). El clímax de los estudios bíblicos de Erasmo llegó en 1516, cuando finalmente presentó su muy guardada edición del Nuevo Testamento griego, junto con una nueva traducción latina en que por primera vez en letra impresa se corrigieron los errores de la Vulgata (Huizinga, 1952, p. 91). Una vez más añadió una introducción —la *Paraclesis,* o exhortación al lector— en que expresaba su deseo de "convocar a todos los hombres, como con un toque de trompeta, a estudio sacratísimo y vivificador de la filosofía cristiana", y hablaba de sus esperanzas de que las Escrituras pronto fuesen traducidas a todas las lenguas, y leídas por todos (pp. 150, 154; *cf.* Rabil, 1972, p. 91).

Como en el caso del derecho romano, la aplicación de técnicas humanistas a la Biblia tuvo una profunda repercusión sobre el desarrollo del pensamiento político del siglo XVI. El principal canal de influencia fue aportado, en este caso, por el creciente número de humanistas que se dedicaron a traducir las Escrituras. El deseo de Erasmo de que la Biblia pudiese encontrarse en lenguas vernáculas pronto encontró respuesta: de Lefévre d'Etaples en Francia, de Tyndale en Inglaterra, de Pedersen en Dinamarca, de Petri en Suecia y del propio Lutero en Alemania. Con el resultante aumento del conocimiento detallado del Nuevo Testamento, pronto se advirtió una implicación de gran significado político: que la prevaleciente organización así como las pretensiones temporales del papado estaban en grave discordia con las originales ideas e instituciones de la Iglesia primitiva. Como después trataremos de mostrar, este descubrimiento a su vez ayudó a promover una revolución en las relaciones tradicionales entre la Iglesia y las autoridades temporales sobre una extensa zona de la Europa del Norte, revolución en que puede decirse que las técnicas del humanismo vivo desempeñaron el papel del caballo de Troya.

[1] Rabelais, *Gargantúa,* p. 194. *Cf.* también Rabelais, *Epístola dedicatoria* en *Los cinco libros,* vol. II, p. 499.

[2] Eso dice Cosenza, 1962, p. 1903. Pero esta visita no es mencionada por Weiss, quien afirma (p. 225) que Vitelli llegó a Oxford por primera vez en 1490.

[3] Véase Fichet, *Carta,* p. 2. El original no tiene numeración, por lo que yo mismo he numerado las páginas. Para un relato de las relaciones y la imprenta y la difusión del humanismo en Alemania, véase Hirsch, 1971.

[4] Para Grocyn y Latimer, véase Caspari, 1968, pp. 35-36. Para la afirmación acerca del público de Colet, véase Duhamel, 1953, p. 493. Para la fecha de las conferencias de Colet, véase Jayne, 1963, esp. p. 37. Jayne ha refutado convincentemente la fecha tradicional, mostrando que las primeras conferencias de Colet sobre Romanos no fueron pronunciadas antes de enero de 1498, mientras que sobre Corintios fueron pronunciadas un año después, y las conferencias finales sobre Romanos en octubre de 1499.

[5] Como trataremos de mostrarlo en los capítulos siguientes, los portadores de esta cultura estaban de acuerdo, entre sí, hasta un grado considerable, en sus filosofías morales, sociales y políticas. Por tanto, quiero sugerir que mostraron una auténtica identidad cultural que, aun cuando naturalmente de carácter un tanto heteróclito, no obstante era más poderosa que sus diferencias o rivalidades nacionales. Dada esta suposición básica, ha sido necesario pensar en algún término conciso para describir el movimiento en general. En gracia a la brevedad, simplemente le llamaré el "Renacimiento del Norte", y a sus exponentes "los humanistas del Norte". Esto está lejos de ser ideal, sobre todo porque más adelante argüiré que una serie similar de interacciones, que hizo surgir otra cultura semejante, se desarrolló durante la siguiente generación en España y Portugal. No ignoro que resulta difícil decir que estos países se encuentran al norte de Italia, pero no se me ha sugerido ningún término mejor que el de "humanistas del Norte" como breve manera de indicar el hecho decisivo de que la cultura de la que estoy ocupándome emanó en gran parte de Italia y después se difundió a través de la mayor parte de la Europa occidental.

[6] Esta es la formulación que Simone utiliza (1969, pp. 37-38) como introducción a su desdeñoso rechazo de esta explicación "romántica" del Renacimiento en el Norte. Sin embargo, parece difícil que algún historiador haya defendido alguna vez tan simple versión de la tesis que Simone se preocupa por atacar. Para un análisis más moderado y lúcido de los intentos que se han hecho por explicar el Renacimiento en el Norte básicamente como un "trasplante" de los valores italianos, véase Ferguson, 1948, pp. 253-289. Para un estudio especial de la historiografía del Renacimiento francés, véase Hornik, 1960.

[7] En esta sección debo mucho al brillante análisis de los orígenes de la jurisprudencia humanista contenido en los primeros capítulos de Kelley, 1970.

[8] Los cuadernos de notas en realidad fueron legados a Crinito. Véase McNeil, 1975, p. 19. Estos antecedentes de la obra de Budé hacen un tanto engañoso de parte de Franklin (1963, pp. 18-20) implicar que el principal pionero del humanismo jurídico fue el propio Budé. No obstante, el análisis de Franklin es muy valioso, y le debo mucho.

[9] Para el mejor esbozo de estos cambios, véase Kelley, 1970, caps. I y II. Para un intento de analizar los usos crecientes de la historia como ideología, especialmente en la Revolución inglesa véase Skinner, 1965. Para el mejor tratamiento de toda la cuestión de las "constituciones antiguas", véase Pocock, 1957.

VIII. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO HUMANISTA

LOS HUMANISTAS COMO CONSEJEROS

Además de desarrollar los aspectos técnicos del humanismo italiano, los humanistas del Norte revelan la profunda influencia de sus predecesores del *quattrocento* en su enfoque a los problemas más generales del pensamiento político y social. La prueba más obvia de esta continuidad de visión nos la ofrece la gama de géneros literarios que, característicamente, emplearon. Siguieron aceptando la establecida creencia humanista en que los vínculos entre la sana cultura y el sano gobierno eran sumamente íntimos. Por tanto, siguieron produciendo sistemáticos tratados educativos, elaborando con el menor detalle el tipo de preparación que debía darse en los *studia humanitatis* a aquellos de quienes se esperaba que desempeñaran una parte preponderante en los asuntos del gobierno. Los dos escritores que mayor influencia tuvieron en sus aportaciones a esta tradición fueron Sadoleto y Vives, los cuales publicaron, ambos, sus obras principales a comienzos del decenio de 1530. Juan Luis Vives (1492-1540), un caballero español, fue profesor de humanidades en Lovaina en 1519, donde completó su libro *De la educación* en 1531 (Noreña, 1970, pp. 57-58, 116). Jacopo Sadoleto (1477-1547), distinguido erudito bíblico así como miembro destacado de la curia pontificia, publicó su relato, un tanto similar, sobre *La rec-*

ta educación de los jóvenes en 1534 (Douglas, 1959, pp. 14-53). En adelante, un gran número de obras del mismo carácter general siguió apareciendo a lo largo de todo el siglo XVI, incluyendo manuales tan célebres cómo *El maestro de escuela,* de Roger Ascham (1515-1568), quien durante el decenio de 1540 fue preceptor de la futura reina Isabel.[1] La influencia del género como tal fue inmensa: ayudó a establecer una pauta de instrucción y un ideal de conducta que fue generalmente admirado al menos durante los tres siglos siguientes.

Los humanistas del Norte también hicieron un uso difundido del género de espejo para príncipes, publicando gran número de tratados en que analizaban la educación de los gobernantes junto con los principios del gobierno virtuoso. Cierto es que sorprendentemente pocas obras de esta naturaleza se escribieron en Inglaterra, pero no cabe duda de que alguna de las más importantes se produjeron en Francia, Alemania y España en el curso del siglo XVI. En Francia, Josse Clichtove (1472-1543), discípulo de Lefèvre d'Etaples y prolífico escritor sobre gramática y retórica, publicó una obra sobre *El oficio de rey* en 1519. El mismo año, Guillaume Budé, el más grande adalid de los humanistas franceses, completó su propia obra vernácula, *La educación del príncipe,* y la presentó a Francisco I (McNeil, 1975, pp. 37-38). Similar tradición se mantuvo con vida durante la siguiente generación en España y Portugal. Jerónimo Osorio escribió sobre *La educación y preparación de un rey,* durante el decenio de 1540, y Felipe de la Torre dedicó un ensayo sobre *La Institución de un Rey christiano* a Felipe II en 1556 (Bataillon, 1937, p. 671). Pedro de Ribadeneyra publicó su escrito antimaquiavélico *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano* en 1595, y Juan de Mariana publicó su tratado sobre *Del rey y la institución real* en 1599. Por último, el mismo periodo presenció la publicación de numerosos libros de conse-

jos para príncipes en Alemania. Jacob Wimpfeling (1450-1528), uno de los más destacados popularizadores del temprano humanismo alemán escribió *El epítome de un buen príncipe,* durante el reinado de Maximiliano (Spitz, 1963, pp. 41-43). Johann Sturm (1507-1589), que se hizo famoso como fundador del *gymnasium* humanista de Estrasburgo, y que mantuvo correspondencia con Ascham sobre cuestiones de reforma educativa, completó su tratado sobre *La educación de príncipes,* en 1551. Y Erasmo produjo la obra que acaso tuviera mayor influencia de todos estos manuales, cuando presentó su versión de *La educación de un príncipe cristiano* al futuro emperador Carlos V en 1516 (Phillips, 1949, pp. 126-127).

Buen número de humanistas también escribieron libros de consejos en que se dirigieron no sólo a reyes y príncipes, sino también a sus cortesanos, nobles, consejeros y magistrados. También aquí están prolongando una pauta ya establecida de la escritura política italiana, pauta ejemplificada por *El cortesano,* de Castiglione. Uno de los tratados más completos de esta índole fue *El reloj de príncipes,* de Antonio de Guevara, publicado por primera vez en 1529 y traducido al inglés por Thomas North en 1557 (Redondo, 1976, p. 57). Aunque el título de Guevara parece indicar una obra al estilo de los espejos para príncipes, al comienzo del libro II pone en claro que en realidad su consejo se dirige a los "grandes señores" y otros servidores de príncipes, así como para éstos (fol. 80a). El otro manual más importante de este tipo fue el *Libro nombrado el gobernador,* de sir Thomas Elyot (*c.* 1490-1546), que apareció por primera vez en 1531.[2] El hecho de que Elyot dependiera de *El cortesano* ya ha sido señalado varias veces, aun cuando filtra las doctrinas de Castiglione por un sentimiento más legalista y sobre todo más patriota de la relación entre el estudio de las humanidades y el buen gobierno de la comuni-

dad.[3] Tanto el tratado de Elyot como el de Guevara fueron inmensamente populares: *El gobernador* de Elyot tuvo por lo menos siete ediciones en sus primeros cincuenta años, mientras que el *Reloj de príncipes* de Guevara llegó a ser, según Meric Casaubon, el más leído (aparte de la Biblia) en toda la Europa del siglo XVI (Lehmberg, 1962, p. VII; Grey, 1973, p. IX).

Por último, buen número de escritores trató de ofrecer sus consejos no sólo a los dirigentes de la sociedad, sino también a todo el cuerpo de ciudadanos. Es cierto que mientras los humanistas "cívicos" florentinos característicamente se habían dirigido a tan numeroso público, esta ambición parece menos obvia en las condiciones más jerarquizadas del norte de Europa. No obstante, buen número de humanistas radicales, especialmente en Inglaterra, enfocaron su atención a los problemas más generales de reformar a la comunidad y no tan sólo los intereses especiales de las clases gobernantes. El más grande y más original fue, desde luego, sir Tomás Moro (1478-1535), cuya *Utopía* fue publicada en 1516. Muchos elementos de la misma visión surgieron después en el *Diálogo entre Reginaldo Pole y Thomas Lupset,* de Thomas Starkey, vasta serie de propuestas de reforma que Starkey completó en 1535 a su retorno a Inglaterra, después de haber estado albergado en la casa de Pole en Padua.[4] Y la misma preocupación por el bien de la comunidad en general fue desarrollada más aún en el curso del llamado movimiento de "la República" de mediados del siglo XVI, en que los problemas económicos y constitucionales de la Inglaterra de los Tudor fueron ampliamente debatidos por buen número de destacados predicadores así como humanistas, incluso Latimer, Crowley, John Hales y sir Thomas Smith.

Además de emplear los mismos géneros de sus precursores italianos, los humanistas del Norte generalmente compartie-

ron su modo de pensar acerca del papel de los teóricos políticos en la vida pública. Con entusiasmo adoptaron el conocido argumento de que si los filósofos no pueden esperar llegar a reyes, los reyes al menos pueden ser aconsejados en todo lo posible por los filósofos. Por tanto, solieron considerarse esencialmente como consejeros políticos, como escritores de manuales prácticos y dadores de sabios consejos a reyes, príncipes y magistrados (*cf.* Lehmberg, 1961, p. 89).

Como sus predecesores italianos, por consiguiente trataron de seguir carreras como secretarios y embajadores de sus gobernantes. Sadoleto fue un destacado diplomático papal, nombrado cardenal en 1536 como recompensa por los servicios prestados a la curia. Y Guillaume Budé actuó como secretario de Carlos VIII, y en 1522 llegó a ser uno de los Peticionarios de Francisco I (McNeil, 1975, p. 100). Sir Thomas Elyot fue nombrado jefe del consejo del rey en 1524, y sirvió después de 1531 como embajador en la corte de Carlos V (Lehmberg, 1960, pp. 27, 46). Y sir Tomás Moro, sin duda el más grande de estos teóricos, también fue el que más éxito tuvo en el mundo de la acción política, llegando a ser portavoz de la Cámara de los Comunes en 1523, y después lord canciller de Inglaterra en 1529 (Chambers, 1935, pp. 200, 236).

Considerándose esencialmente como consejeros, muchos de los humanistas introdujeron sus tratados analizando "el problema del consejo", la dificultad de dar consejo político genuinamente útil y dado con buena intención (*cf.* Ferguson, 1965, pp. 90, 107). Los autores de libros de consejos para príncipes y magistrados solían enfocar esta cuestión en gran parte desde el punto de vista del gobernante, subrayando la importancia de elegir buenos consejeros y aprender a distinguir los buenos de los falsos amigos. Sobre todo les interesaba el peligro descrito por Elyot en *The Governor,* como "el ve-

neno mortal de la adulación" (p. 132). Así, vemos que en *El príncipe cristiano,* Erasmo da a uno de sus capítulos este título: "El príncipe debe evitar a los aduladores", e instruye a quienes tienen autoridad a hacer un estudio especial del ensayo de Plutarco sobre "cómo distinguir un amigo de un adulador" (pp. 193, 196). De manera similar, vemos a Budé elogiar el mismo ensayo en su *Educación del príncipe,* y dedicar una serie de capítulos a explicar "la necesidad en que están todos los grandes príncipes y prelados" de reconocer los peligros que sin duda surgirán si no "buscan consejo en sus asuntos" o "no mantienen buenos ministros y fieles servidores" (pp. 123, 129, 131, 138).

En cambio, si nos volvemos a aquellos cuyo principal interés se hallaba en la reforma general de la comunidad, les veremos tratar el problema del consejo más como dilema para aquellos a quienes puede pedirse que entren al servicio de reyes y príncipes. Característicamente, consideraron la cuestión en la forma del predilecto debate humanista acerca de los méritos rivales del *otium* y el *negotioum:* la vida de tranquilidad y contemplación contra la vida de actividad y negocio. Y la respuesta inmediata que siempre sugirieron —a menudo en estilo muy satírico— es que ningún hombre de virtud y sabiduría debía abandonar una vida de estudio para seguir una carrera en los asuntos públicos.

Una razón que a menudo ofrecieron fue que los reyes tan fácilmente son movidos por pasiones tiránicas que puede resultar extremadamente peligroso ofrecerles un consejo franco. El estudio más célebre de este peligro aparece en el libro I de la *Utopía* de Moro. Rafael Hitlodeo, el viajero recién vuelto de la isla de Utopía es apremiado por quienes escuchan a que comparta con los soberanos de Europa su conocimiento. Él replica con gran vehemencia —y con un toque de clarividencia acerca de la futura carrera del propio Moro— que, como

todos los reyes "desde su juventud se encuentran saturados e infectados con ideas erróneas", es muy probable que alguien que proponga "medidas benéficas" o que trate de desarraigar "las semillas del mal y de la corrupción" se encontrará "inmediatamente exiliado o cubierto de ridículo" (p. 87). La misma queja es reiterada después con mayor fuerza en el *Diálogo* de Starkey. Cuando Lupset trata de persuadir a Pole, al comienzo de su discusión, de que "se aplique a promover el bien común", Pole al principio replica señalando que muchos de los mejores hombres que han tratado de hacerlo se han encontrado "exiliados de su país" mientras que otros han sido "puestos en prisión y tratados miserablemente" y algunos hasta han padecido "una muerte cruel y vergonzosa" (pp. 36-37).

Pero se nos dice que la razón principal para preferir una vida de *otium* es que los asuntos públicos, como es bien sabido, son enteramente gobernados por la hipocresía y la mentira. Éste es uno de los principales temas desarrollados por los llamados *Grands Rhétoriqueurs* de Francia, grupo de procaces satiristas, enemigos de la corte, encabezados por Jean Bouchet y Pierre de la Vacherie (Smith, 1966, p. 77). Los reyes sólo escuchan a los aduladores, proclama Bouchet; por tanto, los consejeros honrados sólo pueden tener esperanzas de que se les escuche si comprometen su sinceridad. Mientras tanto, los "buenos hombres son desplazados por estos miserables, los súbditos son oprimidos por sus consejos y todo va a la ruina porque no se les suprime" (Smith, 1966, p. 78). El mismo argumento es presentado, con no menos amargura, en la *Utopía* de Moro. "No hay, pues", insiste Hitlodeo, "posibilidad de hacer nada útil, junto a unos colegas que más bien serían capaces de corromper al mejor de los hombres que de corregirse ellos mismos". Todo lo que puede suceder es que "en su perverso trato uno se depravaría, y hasta el

más íntegro y probo acabaría por encubrir la maldad o la estupidez ajenas" (p. 103). Como ejemplo de lo que quiere decir, Hitlodeo recuerda la ocasión en que fue alentado por el cardenal Morton a expresar sus opiniones acerca de enderezar las injusticias sociales en Inglaterra. Las sugestiones que hizo fueron recibidas al principio con mofa por el séquito del Cardenal, pero cuando éste puso en claro que estaba de acuerdo, todos compitieron en adulaciones, elogiando los remedios que acababan de condenar. "De ahí podrás deducir", concluye sombríamente Hitlodeo, "cuánto aprecio harían de mí y de mis consejos los cortesanos" (p. 85).

Sin embargo, después de una discusión sobre estas dudas y objeciones preliminares, tales debates acerca del *otium* y del *negotium* casi siempre se resolvieron en favor de la idea de participar activamente en los asuntos del gobierno. La gran excepción es la *Utopía* de Moro. En su diálogo nadie es capaz de arrebatar a Hitlodeo su convicción inicial de que, según dice, no hay más que una diferencia de una sílaba entre el servicio y la servidumbre a los reyes (p. 55). La insistencia de Moro en esta conclusión heterodoxa contiene una ironía doble. Va dirigida, en parte, contra su aceptación subyacente de las convenciones humanistas en la *Utopía,* en que comienza por burlarse del ideal del consejo, pero termina, oblicuamente, aprobándolo. Después de que Hitlodeo ha rechazado el papel del consejero en el libro I, procede a hacer un relato del comunismo utópico en el libro II, describiendo el sistema como digno de admiración y de imitación casi en todo respecto. Así, nos da los sanos consejos políticos que empiezan por negarse a ofrecer, alegando que nunca se les escucharía. Pero la ironía de Moro también va dirigida contra su propio modo de vida. En el momento en que estaba escribiendo la *Utopía,* en 1515, acababa de tomar la decisión de entrar al servicio real.[5] Completó el libro inicial —la sección que Hexter ha lla-

mado "El diálogo del consejo"— inmediatamente después de retornar a Londres después de su primera misión diplomática en el extranjero. Y parece haber escrito el libro II —la verdadera descripción de la fabulosa isla— mientras estaba en Amberes, en el curso de la propia embajada (Hexter, 1952, pp. 20-21, 100-101). Así pues, fue en el momento mismo en que Moro finalmente había decidido buscar fortuna en la corte cuando hizo que Hitlodeo insistiera tan arrebatadamente en que todas esas ambiciones son absurdas, ya que todo cortesano acabará por encontrarse obligado a "aprobar los peores consejos y suscribir los decretos más ruinosos" (p. 103).

Sin embargo, mucho más habitual era que semejantes discusiones culminaran en una denuncia de lo que Milton llamaría una "virtud fugitiva y enclaustrada", y en una correspondiente defensa de los valores asociados a la vida activa. Generalmente se ofrecían dos principales razones de este compromiso. Una de ellas era la familiar afirmación humanista (y después puritana) de que todo conocimiento debe tener "un uso", y por tanto, que "el fin de toda doctrina y estudio" como lo dice Elyot en los ultimos capítulos de *The Governor,* había de estar "en un buen consejo, en que puede encontrarse la virtud, estando (por decirlo así) en su propia mansión y palacio".[6] Acaso la afirmación más clara de este punto de vista sea la que se encuentra en la discusión inicial entre Pole y Lupset en el *Diálogo* de Starkey. Lupset empieza censurando a Pole por llevar una vida de retiro y estudio. "Bien sabéis, maestro Pole, que para esto nacen todos los hombres y son llevados por la naturaleza: a comunicar tales dones que les han sido dados, cada uno en provecho de los demás, en perfecta civilidad, y no para llevar su vida a su propio placer y provecho, sin consideración a la riqueza de su país, olvidando toda justicia e igualdad" (p. 22). Siendo así, dice, de allí se sigue que todo el que se ha permitido ser

"atraído por la dulzura de sus estudios", apartándose de la vida activa "hace un manifiesto mal a su país y sus amigos, y es claramente injusto y lleno de iniquidad" (p. 22). Pues "la perfección del hombre no está en el simple conocimiento y cultura sin aplicación de ella a algún uso de provecho u otro, sino que la perfección misma del espíritu del hombre se encuentra en el uso y ejercicio de todas las virtudes y la honestidad, y básicamente en la principal virtud a la que tienden todas las demás, que es, indudablemente, la comunicación de la alta sabiduría para uso de los demás, en que se encuentra la felicidad del hombre" (p. 26). Después de ello, Pole al principio trata de plantear cierto número de objeciones platónicas, pero a la postre reconoce que ninguna de ellas tiene verdadero peso. Llega a convenir en que no hay duda de que, como lo ha establecido Lupset, con "sanas razones filosóficas", "todo hombre debe aplicarse a promover el bien común, todo hombre debe estudiar para servir a su país" (p. 36).

Una razón más para aceptar este argumento fue planteada particularmente por los autores de espejos para príncipes. Suponen ellos que, como declara Budé al término de la *Educación del príncipe,* "una monarquía bien gobernada" siempre deberá preferirse "a cualquier otro tipo de gobierno" (p. 202). Así, a menudo sostienen que todo hombre de cultura que actúe como consejero de su príncipe estará rindiendo un servicio de la mayor importancia pública, pues estará contribuyendo al "buen ordenamiento" de la monarquía, y así estará ayudando a la conservación de la mejor forma posible de comunidad. El punto es subrayado notablemente por Guevara en el primer libro de su *Reloj de príncipes.* Si damos sano consejo a nuestros gobernantes, afirma, esto ayudará a asegurar que la república no sólo sea gobernada por leyes justas, sino también por un rey justo (fol. 50b). Y si desempeñamos nuestro papel en conservar semejante monarquía, en que to-

dos "obedecen a una persona virtuosa", y cuya virtud a su vez es fomentada por consejeros virtuosos, estaremos ayudando a sostener la forma mejor y más divina de gobierno, en que "el pueblo aprovechará, los buenos serán estimados y los malos serán despojados" (fol. 39b).

Sin embargo, todo esto aún comete petición de principio; ¿por qué se consideraron estos escritores tan peculiarmente calificados para servir como consejeros a los príncipes? La respuesta es que no sólo compartieron la general confianza humanista en el valor de la filosofía antigua como guía para la vida moderna; también apoyaron la afirmación más específica de que la clave de la sabiduría política se encuentra en un debido entendimiento del pasado. La historia, como ha observado Kelley, era el centro de la cosmovisión de los humanistas, y sirvió más que nada para darles seguridad como hombres de negocio (*cf.* Kelley, 1970, p. 21). Las raíces de esta fe en el valor práctico de los estudios históricos fueron enumeradas categóricamente por los principales educadores humanistas, y nunca fueron más claramente expresadas que en el libro v de *De la educación,* de Vives en la sección en que analiza la relación entre "estudios y vida" (p. 226). Empieza por explicar que podemos suponer "que la naturaleza esencial de los seres humanos es invariable", ya que "nunca ocurren cambios" en "los fundamentos de los afectos del espíritu humano" (p. 232). Después nos recuerda que estos "afectos" también hacen surgir "acciones y voliciones" que a su vez producen "afectos mensurables" en el curso de la vida política (p. 232). Pero esto significa que al estudiar historia estamos estudiando las causas generales de los acontecimientos, siendo así posible "ser advertidos por los males que han ocurrido a otros" y obtener una visión de "lo que seguirá y de lo que habrá que evitar" en el futuro (p. 233). Por ello, Vives considera el "conocimiento histórico" como "el preceptor de la sa-

biduría práctica" y concluye —por las mismas razones de sus predecesores del *quattrocento*— que puede decirse que quienes mejor entienden el pasado son los que mejores títulos tienen para actuar como consejeros de príncipes (p. 233).

Cierto es que esta abrumadora confianza en la posibilidad de fundar una ciencia de la política sobre las pruebas de la historia fue tratada ocasionalmente con cierto escepticismo aun en los círculos humanistas. Ya hemos notado las dudas de Guicciardini acerca de tal afirmación, hecha por Maquiavelo; y un pirronismo mucho más extremo fue desarrollado por el humanista alemán Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1536), especialmente en su extraordinario tratado sobre *La vanidad e incertidumbre de las artes y las ciencias,* que completó en 1526 y publicó en 1530 (Nauert, 1965, pp. 98, 106). Agrippa empieza paseando su mirada pesimista sobre los *studia humanitatis,* atacando por turnos las pretensiones de los gramáticos, los historiadores, los retóricos y los filósofos. En ninguna parte es más profundo su escepticismo que en su crítica de las afirmaciones hechas habitualmente en nombre de la historia. Observa que los hombres "en su mayoría" consideran a la historia como maestra de la virtud y "señora de la vida", pero inmediatamente pasa a decir que hay buenas razones para suponer que tales pretensiones son necias (p. 35). En primer lugar, no es claro que podamos aprender algo del pasado; pues si lo inspeccionamos de cerca, veremos que todas las historias están llenas de errores, ya sea porque sus autores eran claramente ignorantes, ya porque "al elogiar sus propios hechos" deliberadamente "prefieren la falsedad a la verdad" (p. 38). Y aun si la historia es capaz de darnos lecciones, no es claro que necesariamente hayan de ser lecciones de virtudes. Los hombres siempre suponen que "leyendo historias pueden obtener una sabiduría singular", pero no reconocen que di-

chas fuentes, con la misma facilidad, pueden hacernos expertos en las locuras y perversiones de la humanidad (p. 41).

A pesar de todo, para la mayoría de los humanistas del Norte, la idea de la historia como "el aya de la sabiduría práctica" siguió siendo artículo de fe. Todos los autores de libros de consejos para príncipes y magistrados, por tanto, exigieron el estudio de la historia a aquellos que de alguna manera participaron en los asuntos del gobierno. En *The Governor,* Elyot insiste en que "no hay estudio o ciencia" que dé "igual comodidad y placer" (p. 39), y, en *La educación del príncipe,* Budé desarrolla considerablemente el mismo sentimiento. Nos asegura que la "lectura de historias" nos da un entendimiento "no sólo del pasado, sino también del presente y a menudo del futuro" (p. 55). Piensa que esto a su vez ayuda a nuestros gobernantes a alcanzar la "prudencia" y la "sapiencia", las dos cualidades que, según dice, surgen "de un entendimiento de los hechos pasados" y son "más necesarias que todo lo demás para los reyes" (pp. 65, 66, 203). Así, Budé no vacila en apoyar el juicio que Cornelius Agrippa pronto ridiculizaría: la historia, proclama, es "una gran señora", un dirigente "aun entre nuestros más grandes maestros" y nuestra guía más segura para "una vida honrada y virtuosa" (p. 43).

LAS INJUSTICIAS DE LA ÉPOCA

Si los humanistas se consideraban esencialmente como consejeros, ¿qué problemas e injusticias específicos pensaban que requerían su atención y consejos de expertos? No todos ellos, ni mucho menos, se interesaron profundamente en esta cuestión. Por ejemplo, Guevara casi no plantea la cuestión de la reforma social, como no sea para hacer una serie de comentarios humorísticos sobre tales temas, como extravagan-

cias aristocráticas. De la misma manera, Budé da sus consejos a Francisco I sin plantear nunca su argumento en forma de solución propuesta a alguna reconocida dificultad social o constitucional. Sin embargo, fue característico de los humanistas considerarse no sólo como consejeros de príncipes, sino también como médicos del cuerpo político. Y cuando adoptaron esta visión de su tarea, también solieron mostrar una sorprendente medida de consenso al analizar los males de su sociedad.

El principal argumento que desarrollaron fue uno que, como hemos visto, ya era central en toda la tradición del pensamiento político humanista. Afirmaron que el más grave peligro a la salud política surge cuando el pueblo desdeña el bien de la comunidad en general y se preocupa tan sólo por sus intereses individuales o faccionales. Erasmo ofrece una afirmación particularmente clara de este conocido diagnóstico al comienzo de *El príncipe cristiano.* El primer precepto que establece es que "una idea" debe "interesar a un príncipe gobernante" así como "interesará al pueblo al elegir su príncipe": que "el bien público, libre de todos los intereses privados" debe protegerse y mantenerse en todo momento (p. 140). Es deber del príncipe reconocer que ha "nacido para el Estado" y "no para su propia fantasía"; es el deber de todos los que le aconsejen asegurarse de que "no busquen el emolumento personal sino antes bien el bienestar de su país"; y la función básica de las leyes es promover "el avance de la república" de acuerdo con "los principios fundamentales de igualdad y honradez" (pp. 141-142; 221).

Juzgando con estas normas, los humanistas generalmente convenían en que estaban viviendo en una época en grave necesidad de reforma. La acusación más célebre es presentada al final de la *Utopía* de Moro, cuando Hitlodeo de pronto exclama que "cuando traigo a mi memoria la imagen de tan-

tas naciones hoy florecientes, no puedo considerarlas —y que Dios me perdone—sino como un conglomerado de personas ricas que a la sombra y en nombre de la República, sólo se ocupan de su propio bienestar" (p. 241). Esta falta de interés en el bien público era generalmente reconocida como el rasgo más corrompido y corruptor de la época. Por ejemplo, Starkey señala el punto con no menor vehemencia en su *Diálogo,* casi repitiendo el mismo lenguaje de Moro. Ya consideremos a los príncipes, señores u otros gobernantes, afirma, vemos que "cada uno de ellos busca su propio lucro, placer y comodidad, y hay pocos que piensan en el bien de la comunidad; con este pretexto y capa, cada uno de ellos se procura la riqueza privada y singular" (p. 86).

Como respuesta a este creciente individualismo, los humanistas empezaron por proclamar una serie de solemnes advertencias a sus príncipes y magistrados. Les recordaron que este incumplimiento de su más alto deber sólo podía ser considerado moralmente intolerable. Como repetidas veces lo proclama Erasmo, todo el que gobierna "para su propio provecho, y no para el de sus súbditos" no puede considerarse un príncipe genuino, sino tan sólo un ladrón, "un caníbal" y un tirano (pp. 161, 170, 174). También se les advirtió que si no promovían el bien común, esto conduciría, a la postre, a muy peligrosas consecuencias prácticas. A lo largo de todo su *Diálogo,* Starkey insiste en que cuando "los que tienen gobierno" se dedican "sólo al lucro, el placer y el provecho singular", el resultado ciertamente será "la manifiesta destrucción de todo bien, de toda política común pública y justa" (pp. 61, 70). Y Elyot concluye su *Book named the Governor* con la misma nota ominosa. Citando a Cicerón como autoridad, arguye que siempre que los gobernantes descuidan "el estado general y universal del bien público" para promover algún "bien particular", esto siempre sirve para introducir "una cosa perni-

ciosísima, a saber, la sedición y la discordia" que a su vez llevarán a la república a un estado de "extrema disolución" y decadencia (pp. 240-241).

Además de proferir estas amenazas, los humanistas característicamente trataron de achacar culpas por este desplome general de la responsabilidad cívica. Esto les dio, básicamente, una excusa para presentar una serie de caricaturas tradicionales de abogados extorsionadores, monjes perezosos y sacerdotes egoístas: una literatura de invectiva e insulto que pronto sería desarrollada con ferocidad aún mayor por los protagonistas de la Reforma luterana. Desde luego, el escritor más invectivo de estas sátiras fue Rabelais. En el curso de sus viajes, Gargantúa constantemente encuentra monjes egoístas y glotones y cuando, al término de su historia, llega a la abadía de Thelème —idealizada comunidad humanista— encuentra un letrero, en la puerta, que prohíbe la entrada a abogados, usureros, y todos los demás hombres de tal calaña.[7] Similar genio para la sátira mostró Erasmo en varias de sus obras más populares. Su *Elogio de la locura* contiene un ataque generalizado a la falta de espíritu público tan a menudo mostrada por abogados y sacerdotes. Y aun en las páginas más solemnes de *El príncipe cristiano,* no puede resistir a la tentación de incluir una serie de observaciones semihumorísticas acerca de "la forma peculiar de pereza" que se encuentra entre quienes pasan la vida "en forma perezosa y amodorrada" en colegios y monasterios (p. 226).

Algunos de estos escritores también muestran un interés más serio en tratar de explicar la dislocación social y económica de su época. Esta "creciente conciencia del progreso social", como la ha llamado Ferguson, fue especialmente marcada entre los humanistas ingleses (Ferguson, 1963, p. 11). La *Utopía* de Moro contiene un temprano intento para analizar el desplome de la "república" ideal, de manera relativamente

analítica, y varios de sus argumentos después serían reproducidos y desarrollados en el *Diálogo* de Starkey. Moro se fija en dos importantes grupos sociales a los que acusa de socavar la república mediante su desconsiderada búsqueda de sus propios intereses a expensas del bien público. Ante todo, denuncia el egoísta despilfarro de la nobleza. Los nobles creen esencial para su dignidad vivir "rodeados de una inmensa caterva de haraganes que jamás aprendieron medio alguno de ganarse el sustento" (p. 63). Como resultado de estas absurdas pretensiones, a menudo contribuyen sin ninguna necesidad al aumento del desempleo y de la miseria general. Pues en cuanto muere uno de estos nobles, sus seguidores "vénse corridos", e inmediatamente se convierten en nueva y gratuita carga sobre la comunidad (p. 63). Nos dice que los demás culpables son los terratenientes, especialmente quienes se han dado cuenta de que criar ovejas estaba resultando más lucrativo que cultivar alimentos. "No contentos con los frutos y rentas anuales que sus antepasados acostumbraban sacar de sus predios, ni bastándoles el vivir ociosa y espléndidamente, sin favorecer en absoluto al Estado", exclama Moro, airadamente, "antes bien perjudicándolo", "no dejan nada para el cultivo y todo lo acotan para pastos; derriban las casas, destruyen los pueblos" (p. 67). El resultado, según la célebre frase de Moro, es que las ovejas están devorando a los hombres: para satisfacer "la inescrupulosa avaricia de unos cuantos", los granjeros se arruinan, los trabajadores se ven impelidos al crimen y toda la comunidad se empobrece (p. 65, 67, 69).

Este diagnóstico fue recogido y analizado con mayor detalle por el grupo radical de "hombres de la Comunidad", del reinado de Eduardo VI. El protector Somerset, se ha argüido algunas veces, acaso fuese influido por estos teóricos, y su caída del poder en 1549 bien pudo deberse, al menos en parte, a la animosidad que esto provocó entre las clases terrate-

nientes (Jordan, 1968, p. 426; 1970, p. 108). El prototipo de las airadas obras de protesta que produjeron los escritores de la Comunidad fue *The Complaint of Roderick Mors,* de Henry Brinklow (m. 1546), un franciscano convertido al luteranismo, cuyo libro se publicó por primera vez en 1546 (Cowper, 1874, p. v). Otra obra importante, del mismo carácter, fue *The Way to Wealth,* de Robert Crowley (*c.* 1518-1588), que apareció por primera vez en 1550 (Collinson, 1967, pp. 48, 74); pero el más notable de los escritos comunitarios fue el *Discourse of the Common Weal,* evidentemente escrito durante la segunda mitad de 1549, aunque permaneció inédito hasta que apareció anónimamente en 1581. La cuestión de quién es el autor del *Discourse* nunca ha quedado definitivamente resuelta. Por lo general se le ha atribuido a John Hales (m. 1571), que fue uno de los seis comisionados parlamentarios nombrados en 1548 para investigar la división de las tierras comunales, y que escribió buen número de obras similares durante este periodo, incluso una defensa de su obra como comisionado de las tierras comunales y un memorándum sobre las "causas de la carestía" (Lamond, 1893, pp. xxv, xiii-xlv). Pero hoy parece más probable que quien escribió el *Discourse* fuera sir Thomas Smith (1513-1577), futuro embajador de la reina Isabel en Francia, y autor de *The Commonwealth of England,* relato descriptivo de la constitución y el gobierno de Inglaterra, que apareció por primera vez en 1583.[8] Sin embargo, sean cuales fuesen las dudas sobre el autor del escrito, nunca ha dudado nadie de su importancia. Unwin lo consideró "la afirmación más avanzada del pensamiento económico en la Inglaterra de los Tudor" y ofrece uno de los análisis más refinados de la filosofía política así como económica asociada al grupo de la Comunidad (*cf.* Dewar, 1966, p. 388).

Las ideas de estos teóricos corrían paralelas a los sermones de buen número de predicadores radicales que alcanzaron la

fama durante el mismo periodo. Sus lenguas se desataron a la muerte de Enrique VIII y el consiguiente cambio de un tibio "erasmianismo oficial" al absoluto apoyo de Somerset a la fe protestante.[9] El más grande de estos críticos sociales fue Hugh Latimer (*c.* 1485-1555), de quien se dice que fue la principal inspiración del movimiento de Comunidad en general (Jones, 1970, p. 31). Y los que mayor influencia alcanzaron entre sus discípulos jóvenes fueron Thomas Becon (1512-1567) y Thomas Lever (1521-1577), los cuales sucumbieron, ambos, al hechizo de las prédicas de Latimer, siendo estudiantes de Cambridge, y empezaron a escribir y a predicar en un estilo marcadamente similar a principios del decenio de 1550.

Aunque todos estos hombres eran protestantes radicales, también solían ser marcadamente humanistas en su educación y sus lealtades: una prueba más de las íntimas conexiones espirituales entre el humanismo y el movimiento puritano. Tanto Becon como Lever fueron preparados en el St. John College, Cambridge, recién fundado por consejo de John Fisher (1459-1535) para promover la enseñanza de los *studia humanitatis* dentro de la ciudadela escolástica de la universidad (Simon, 1966, pp. 81-82; Bailey, 1952, pp. 2-3). Robert Crowley fue educado (como Thomas Starkey) en Magdalen College, Oxford, destacado centro de las humanidades desde que William Latimer fue nombrado para enseñar allí en el último decenio del siglo XV (Cowper, 1872, p. IX). Y sir Thomas Smith fue uno de los humanistas destacados de su generación, consejero de príncipes así como profesor de griego en Cambridge, del que se dijo que su cultura y su elocuencia como expositor de las humanidades deslumbraron a toda la universidad (Dewar, 1964, p. 13).

Estos antecedentes se reflejan con claridad en la preocupación que estos escritores muestran por la protección del bien

común contra los avances de un desenfadado individualismo. Constantemente se quejan de que, como dice Brinklow, cada quien está "entregado a buscar tan sólo su propia riqueza privada", sin reconocer que éste siempre es un mal curso de acción y probablemente resultará en "algo perjudicial para la república" (pp. 17, 73). Crowley repite el mismo ataque en *The Voice of the Last Trumpet,* serie de cuentos edificantes, escritos como coplas, que publicó en 1550. Conviene en que demasiados hombres, especialmente los mercaderes, están actuando "tan sólo sobre la esperanza de trepar" y "no están tomándose ninguna pena" por el bien de la comunidad, cuando debieran estar dedicados al bien de la comunidad y no sólo a sus propias preocupaciones egoístas (pp. 87, 89). El ideal subyacente, como lo expresa Becon en su voluminoso *Catecismo,* es que cada quien debe tener "un ojo no tanto en su propio lucro privado, sino en el bien del país" en general (p. 115).

El objetivo básico de estos moralistas es, por tanto, identificar y denunciar los diversos grupos sociales responsables de socavar este tradicional concepto del bien público. Esto les lleva, parcialmente, a repetir los términos de la acusación ya formulada en el primer libro de la *Utopía* de Moro. Están menos interesados que Moro en la conducta de la nobleza, pero apoyan categóricamente su temprano ataque a las clases terratenientes, criticándola por aumentar las rentas y cerrar tierras labrantías para convertirlas en tierras de pastoreo. Brinklow se queja (p. 38) de que "los rebaños de los señores se comen el grano, acaban con las praderas, los matorrales y todo junto", mientras que Becon en *The Jewel of Joy* reitera la acusación de Moro, de que las ovejas, "que fueron creadas por Dios para alimento del hombre, hoy lo devoran" (p. 434). Se hace un intento ocasional, sobre todo en el más desapasionado *Discurso,* por establecer una distinción entre los dañinos

cercados "de los que se queja todo el reino" y los cercados que (como se permite decirlo Knight, en la segunda parte del diálogo) bien pueden ser "provechosos y no nocivos al bien común" (pp. 49, 120). Pero aun en el *Discurso,* la juiciosa figura del Doctor así como la del menos moderado campesino convienen en que aun cuando "este hecho de cercar" siempre es "provechoso a un hombre", comúnmente es "perjudicial a muchos", especialmente cuando causa la decadencia de la labor y la recabación de rentas (pp. 15, 51-52). Más aún, si nos volvemos a los predicadores radicales, veremos el mismo ataque efectuado con un sentimiento de amargura más profunda. Al ser invitado Latimer por vez primera a predicar ante el rey Eduardo VI, dedicó casi todo su primer sermón a apostrofar a "vosotros terratenientes, vosotros cultivadores, puedo decir, vosotros, señores postizos, señores antinaturales" (p. 98). Y cuando Lever pronunció sus dos sermones en St. Paul Cross, en 1550, basó gran parte de su segunda oración en un contraste entre la figura cada vez más rara del "caballero honrado" y la maldición cada vez más prevaleciente de los "ávidos extorsionadores" que oprimen al pueblo elevando las rentas y aun robando sus tierras (p. 129).

Habiendo reiterado estas acusaciones ya familiares, los teóricos de la comunidad pasan a denunciar otros dos grupos sociales por causar una depresión económica cada vez peor así como los prevalecientes desórdenes sociales de la época. Un significativo cambio de hincapié es que, mientras Moro y Starkey apenas habían mencionado a los mercaderes y a otros *nouveaux riches* a este respecto, hoy se les atribuye una pesada responsabilidad. Entre los predicadores radicales es Lever quien más ferozmente ataca estas clases. En los dos sermones pronunciados en St. Paul Cross escogió a los mercaderes como los miembros más egoístas y destructivos de la comunidad. En el primer sermón los ataca por no valerse de su ri-

queza para ayudar a los menos afortunados, incluyendo un largo párrafo contra la impía práctica de prestar dinero con interés, en lugar de darlo gratuitamente a los menesterosos (pp. 29, 44). El segundo sermón concluye diciendo que "estos mercaderes del mal" no son más que "hábiles ladrones", pues deliberadamente "causan la escasez y carestía de todas las cosas que pasan por sus manos" (pp. 129-130). El mismo argumento es aún más enconadamente desarrollado por Latimer y sus seguidores legos entre los hombres de la comunidad. En este punto no son completamente unánimes, pues la figura del Comerciante en el *Discurso* es tratada como personaje decente y esencialmente respetable. Pero a menudo arguyen que los mercaderes están socavando los ideales de la comunidad, de manera peculiarmente insidiosa, pues aprovechan sus recién adquiridas riquezas como medio de "trepar" a partir de las posiciones sociales en que los había colocado Dios. Brinklow los acusa repetidas veces de tratar de "introducirse en las vocaciones de otros hombres", demoliendo así la sacra estructura de "grados" que había sido dispuesta en toda comunidad bien organizada (p. 38). Y Latimer frecuentemente expresa los mismos temores en sus sermones pronunciados ante Eduardo VI. Clama contra aquellos que siempre están "trepando, trepando" por la escala social, "muchos de ellos por encima de sus grados" y dedica gran parte de su sermón final a atacar la figura del "hombre ávido" que nunca está "contento ni satisfecho" con su posición asignada en la vida (pp. 113, 252, 270).

Aún más significativo es el hecho de que varios de estos escritores pasen a achacar la cada vez más profunda crisis económica al gobierno. A mediados del siglo XVI, muchos teóricos sociales habían llegado a considerar que el problema que todos ellos necesitaban explicar era, como lo dice el *Discurso,* "la causa" de la "universal escasez de todas las cosas"; es decir,

la escasez de bienes y la continua inflación de los precios (p. 37). Algunos observadores dieron con la audaz y plausible sugestión de que el propio rey y sus asesores habían causado este desastre por sus repetidas degradaciones de la moneda acuñada.[10] Latimer menciona la posibilidad de que la "maldad" de la moneda degradada "haya hecho todas las cosas caras" en su famoso "sermón sobre el arado" de 1549, mientras que la misma explicación es más elaboradamente presentada y relacionada con la tasa de cambio de monedas extranjeras de la moneda inglesa, en un escrito anónimo del mismo año, intitulado *Policies to Reduce this Realm of England unto a Prosperous Wealth.*[11] Pero la discusión más confiada de este tema aparece en el *Discours of the Common Weal.* El punto se presenta al comienzo del tercer diálogo, donde la sagaz figura del Doctor (de cuyas opiniones se dice que fueron modeladas por las de Latimer) ofrece decir a sus interrogadores "la causa principal" de todos los desórdenes prevalecientes en la vida social y económica (p. 98). Luego arguye —contra estas sugestiones anteriores— que no debe culparse ni a los terratenientes ni a los mercaderes (p. 101). La culpa es directamente de aquellos malos consejeros que han persuadido a la corona a cometer "el rebajamiento, o, antes bien, la corrupción de nuestra moneda y tesoro" (pp. 69, 104). No cabe duda, concluye, de que es esta "alteración de la moneda" la que representa "la causa principal de esta escasez universal" y que por tanto se encuentra en el núcleo mismo de los muchos males de la comunidad (p. 104).

LA CENTRALIDAD DE LAS VIRTUDES

Ya presentaran o no su consejo en forma de respuestas a quejas sociales y políticas específicas, había un acuerdo gene-

ralizado entre los humanistas del Norte acerca de la naturaleza del consejo que debían dar a sus soberanos y magistrados. Casi invariablemente enfocaron la afirmación de que la clave del éxito político se hallaba en la promoción de las virtudes. Como sus predecesores del *quattrocento,* su demanda básica no era tanto una reforma de las instituciones sino, antes bien, un cambio de corazón.

Algunos de los más radicales de estos teóricos, especialmente en Inglaterra, insistieron en la necesidad de que todo el cuerpo de ciudadanos adquiriera y practicara las virtudes como requisito para lograr una república "bien ordenada". Arguyendo, a la manera de los humanistas "cívicos" originales, sostuvieron que la "vida civil" como dice Starkey en su *Diálogo,* consiste en "vivir juntos en orden bueno y político, cada quien dispuesto a hacer bien a los demás, y por decirlo así conspirando en toda virtud y honestidad" (p. 27). Sin embargo, la mayoría de los humanistas del Norte se preocupaban más por ofrecer su consejo a los príncipes y a otros "gobernadores", y por consiguiente hicieron su principal hincapié en la necesidad de que los miembros más destacados de las clases gobernantes cultivasen las cuatro virtudes "cardinales" señaladas por los moralistas de la antigüedad. Una de las más completas de estas discusiones es la de Elyot en su *Book named the Governor.* Su relato parece basado, en parte, en el análisis hecho por Patrizi en *El reino y la educación del rey,* y desarrolla una visión similar de las cuatro principales virtudes y su papel en la vida política.[12] Elyot empieza considerando "la excelentísima e incomparable virtud llamada justicia" a la que considera "tan necesaria y conveniente para el gobernador de una comunidad que sin ella no puede recomendarse ninguna otra virtud" (p. 159). Se vuelve entonces a la virtud de la fortaleza, cualidad más compleja que según él incluye la "resistencia" así como "la noble y justa virtud llamada

paciencia" (pp. 183, 187, 189). Analiza después la templanza, a la que en vena similar, trata como "compañera" de otras diversas virtudes, incluso la moderación y la sobriedad (pp. 209-218). Y por fin llega a la virtud de la sabiduría —a la que "en una palabra más elegante", prefiere llamar "sapiencia"— a la que considera de importancia particular "en todo gobernante de una comunidad justa o perfecta", y como cualidad de "aun más eficacia que la fuerza y la potencia" (pp. 218-219).

Otro conjunto de cualidades que subrayaron estos autores de espejos para príncipes —una vez más, siguiendo la guía de sus predecesores italianos— fue el grupo de llamadas virtudes principescas, las virtudes de liberalidad, clemencia y fidelidad a la palabra empeñada. El análisis de estos valores forma un tema importante en todos los tratados en grande escala producidos por los humanistas del Norte sobre el concepto del príncipe perfecto. Especialmente Budé se concentra en este tema, dedicando la última de las tres secciones principales de su *Educación del príncipe* a considerar lo que antes había descrito como "las virtudes reales dignas de la majestad de un rey" (p. 108). Su análisis procede básicamente por medio de ejemplos históricos, con ilustraciones de las vidas de célebres emperadores y príncipes, que emplea para subrayar la importancia de cada atributo en discusión (pp. 144 y ss.). El emperador Augusto es presentado como modelo de buena fe y honradez, dos de las "grandes virtudes" que le dieron "tanta gloria y renombre" (pp. 144, 146). Alejandro Magno es citado para ilustrar la importancia de la liberalidad, cualidad que siempre mostró en medida "grande e infinita", sin dejar de asegurarse de que sólo fueran recompensados "aquellos que eran dignos de su liberalidad" (p. 165). Y Pompeyo es mostrado, al final del libro, como parangón de todas las cualidades principescas, hombre que "dominaba la violencia de

la avaricia con la rienda de la urbanidad", que "templaba la ferocidad de la ambición con la honradez de su voluntad" y que así alcanzó "una auténtica pauta de las virtudes y propiedades necesarias para todos los grandes personajes" (pp. 189, 194).

La misma preocupación es aún más desarrollada en buen número de aportaciones menores al género de espejo para príncipes. Por ejemplo, Wimpfeling dedica casi todo su pequeño tratado sobre *El epítome de un buen príncipe* a considerar esta gama especial de cualidades. Empieza declarando que "el príncipe debe seguir las virtudes y la buena conducta en todo, huyendo de todos los vicios y odiándolos" (p. 186). Luego pasa a hacer hincapié especial en los ideales principescos de clemencia y magnificencia. Insiste en que "la justicia siempre debe ir aunada a la clemencia en el príncipe" y arguye que, aunque el príncipe "nunca debe ser profuso" en cambio "siempre debe mostrarse dadivoso y lleno de liberalidad" (pp. 187, 189). De manera similar, Josse Clichtove dedica más de la mitad de su breve tratado sobre *El oficio del rey* al mismo conjunto de atributos. Empieza por la clemencia, citando el juicio de Séneca de que esta cualidad representa "la cima de la virtud" en un príncipe (fol. 37a). Luego analiza la virtud de mantener la palabra empeñada, insistiendo en que "ésta es una de las principales virtudes que el príncipe debe ejercer diligentemente", y añadiendo con gran vehemencia que "todo disimulo, fraude y mentira deberán ser eliminados en todo momento" (fol. 43a). Y finalmente recomienda la virtud de la liberalidad, arguyendo que el rey no sólo debe ser "dadivoso hacia los pobres" sino que también necesita cultivar la "magnificencia", adornando su reino "con espléndidos edificios públicos" y "haciendo don de hermosos presentes" (fols. 70a-b).

Además de discutir las virtudes principescas, buen número de los humanistas del Norte enfocaron otra gama de cualida-

des que esperaban que fuesen cultivadas por todos los "gobernadores" y ciudadanos destacados. Clichtove hace un análisis de esas propiedades al describir las virtudes de los príncipes, pero el tratamiento más completo de este nuevo tema nos lo ofrece Elyot en el segundo libro de *The Governor.* Establece que, cuando investigamos el concepto de la conducta caballeresca, vemos que "inciden tres cualidades especiales" que pasan a formar el ideal del caballero (p. 106). La primera es la "afabilidad", la virtud de ser "fácil de abordar", que "es de maravillosa eficacia o poder para ganarse el amor" (p. 107). El segundo es la "placabilidad", la virtud que más que ninguna otra "sienta bien a un hombre noble y honorable", y cuyo maravilloso valor "es más conocido por lo contrario, que es la ira, vulgarmente llamada rabia, vicio feísimo y el más apartado de la humanidad" (p. 111). Y finalmente el gobernador, como el príncipe, ante todo deberá ser clemente, ya que la "razón persuade" y la "experiencia prueba" que un hombre "al que le falta clemencia en él se ahogan todas las demás virtudes y pierden su justa recomendación" (p. 115).

Por último, los humanistas del Norte subrayan característicamente —con mucho mayor energía que casi todos sus precursores italianos— otra virtud más de la que dicen que es esencial para todos los gobernantes: la devoción. El punto es repetidas veces subrayado por todos los autores de espejos para príncipes, pero por nadie con mayor energía o extensión que por Guevara en su *Reloj de príncipes.*[13] Guevara consagra todo su primer libro a explicar "la excelencia que hay en el príncipe que es un buen cristiano, y dedica un capítulo especial a enumerar las "cinco causas" que deben llevar a todos los príncipes a asegurar que "sean mejores cristianos que sus súbditos" (fols. 1a, 25b). Sobre todo le interesa advertirles que, a menos que conserven "el temor y amor del príncipe supremo" ante sus ojos todo el tiempo, se encontrarán "en gran

peligro de condenación" (fol. 25b). Pero termina con una nota más alentadora, al añadir como su "causa quinta" que todos los gobernantes que han mostrado "gran confianza en Dios" han "prosperado siempre" (fol. 26b; *cf.* Redondo, 1976, esp. pp. 597-602).

La esencia del mensaje humanista, como nos dice Erasmo en *El príncipe cristiano,* puede resumirse diciendo que el objeto del gobierno ha de ser alcanzar "el más alto grado de virtud", mientras que el deber del gobernante debe ser servir como encarnación de la "virtud en su forma más elevada y pura" (pp. 187, 189). Hemos de preguntar, a continuación, qué razones ofrecieron característicamente los humanistas del Norte para asignar un lugar tan absolutamente central a las virtudes en la vida política. Conocer respuestas a esta pregunta será llegar al núcleo mismo de su pensamiento moral y político.

Una respuesta sumamente significativa ofrecieron los que a veces, de manera un tanto confusa, se han llamado los humanistas cristianos: confusa porque todos los humanistas eran, desde luego, cristianos, con la posible excepción de Maquiavelo. Entre quienes generalmente se han llamado de esta manera, los más importantes fueron Erasmo, Colet y Moro. Estuvieron unidos por su deseo de protestar contra la difundida suposición de que la esencia del cristianismo sólo consiste en una disposición a aceptar los sacramentos de la Iglesia, a conocer sus lemas teológicos y analizarlos en el estilo silogístico aprobado. Como desdeñosamente observa Erasmo en *El príncipe cristiano,* es absurdo suponer que el verdadero cristianismo "se encuentra en ceremonias, en doctrinas aceptadas por la moda y en las constituciones de la Iglesia" (p. 153). Antes bien, un verdadero cristiano debe ser un hombre que se vale de la razón dada por Dios para distinguir el bien del mal, y hace sus mejores esfuerzos por evitar el mal y abra-

zar el bien. Colet fue el primero de los humanistas del Norte en establecer este punto, presentándolo con gran fuerza al comienzo de su *Exposición* de la Epístola de San Pablo a los Romanos. Afirma que la enseñanza de san Pablo es que Dios "recompensará a cada quien de acuerdo con sus hechos". Esto significa que mientras nuestras acciones sean "buenas y justas", "Dios considerará que hemos vivido justamente", aun si no conocemos la ley de Dios tal como se encuentra en la Biblia (p. 4). Erasmo pronto fue el protagonista más notorio de la misma doctrina. "¿Quién es realmente cristiano?" pregunta en *El príncipe cristiano.* "No el que ha sido bautizado o ungido, o el que asiste a la iglesia. Es, en cambio, el hombre que ha abrazado a Cristo en los sentimientos más íntimos de su corazón, y que lo emula por sus hechos piadosos" (p. 153). El mismo argumento es reiterado en la *Paraclesis,* "exhortación" de Erasmo al comienzo de su edición del Nuevo Testamento. Nos dice allí que "una genuina raza de cristianos" no consistiría en sacerdotes que siguieran unos ceremoniales elaborados, o en cultos doctores que propusieran difíciles puntos de teología. Consistiría en los que "restaurarían la filosofía de Cristo, no en rituales ni argumentos silogísticos, sino en el corazón y en toda su vida misma" (p. 156).

Vemos así que para Erasmo y sus simpatizadores, la búsqueda de la virtud llegó a tener un predominante significado religioso así como moral. Si un hombre que abraza las virtudes es conspicuamente cristiano, de allí se sigue que el príncipe y el pueblo que trabajan unidos por crear una república verdaderamente virtuosa también estarán trabajando con vistas a la mayor de todas las realizaciones: el establecimiento de un modo de vida genuinamente cristiano. Ésta es la enorme esperanza subyacente en la repetida demanda que hace Erasmo en *El príncipe cristiano,* de que todos los gobernantes y soberanos deben ser "completos en todas las virtudes" y con-

siderarse como "nacidos para el bien público" (p. 162). Si el príncipe alcanza la virtud completa, esto le hará plenamente cristiano; y si es plenamente cristiano, esto le capacitará a echar las bases de una república perfecta.

Al captar este compromiso característico de los humanistas cristianos, será posible arrojar cierta luz sobre algunas de las preguntas más desconcertantes acerca de la *Utopía* de Moro: la pregunta de qué pretendió dar a la Europa cristiana subrayando las cualidades admirables de los utópicos, mientras, al mismo tiempo, subrayaba su ignorancia del cristianismo.[14] Cuando Hitlodeo nos presenta a los utópicos al final del libro I, no sólo describe sus instituciones "como extremadamente sabias", sino también como *santísimas:* santas en el más alto grado (p. 103). Más adelante nos dice, sin embargo, que cuando él y sus compañeros llegaron a Utopía, descubrieron que ninguno de sus habitantes tenía el menor conocimiento de la fe cristiana: no sabían nada del milagro de la Encarnación, y llegaron a sus convicciones religiosas y éticas tan sólo por los procesos ordinarios del argumento racional (pp. 163-165, 217-219). Así pues, Moro pone en claro que, al describir a los utópicos como sumamente santos, lo que está elogiando es simplemente su realización de una sociedad en que —como dice Hitlodeo, al comienzo de su relato— "los asuntos están tan bien ordenados que la virtud tiene su recompensa" (p. 103). La implicación parece inevitable: Moro está diciéndonos que la verdadera santidad consiste en llevar una vida de virtud y, así, que los paganos habitantes de Utopía, mucho más que los nominales cristianos de Europa, han logrado establecer una república verdaderamente cristiana. El hecho de que los utópicos no sean cristianos tan sólo sirve, según esta interpretación, a intensificar el compromiso esencialmente erasmiano de Moro, y a hacer resonar una característica nota de ironía. Erasmo ya había insistido en que la

perfección del cristianismo no puede consistir en ser miembro de la Iglesia o en aceptar sus diversos dogmas. Moro lleva el argumento a su conclusión lógica, implicando que es posible ser un perfecto cristiano sin el menor conocimiento de la Iglesia ni de sus dogmas.

Además de equiparar las buenas acciones con la esencia del cristianismo, los humanistas del Norte característicamente ofrecen todo un conjunto de razones para asignar a las virtudes un lugar tan principal en la vida política. Declaran que a menos que se elimine la corrupción, se abandone el interés egoísta y cada quien actúe de acuerdo con las virtudes, se comprometerán los dos principales objetivos de la sociedad política: los ciudadanos destacados serán incapaces de alcanzar sus metas supremas; y la república en general será incapaz de cumplir con sus propósitos fundamentales.

Para comprender este argumento, necesitamos empezar preguntando qué metas deseaban en general los humanistas que persiguieran sus soberanos y gobernantes. La respuesta es que solían apoyar la familiar suposición del *quattrocento* de que la más alta ambición para todos los miembros más destacados de una república había de ser alcanzar el honor, la gloria y la fama. Este argumento es desarrollado extensamente en la mayor parte de los libros de consejos destinados a nobles y magistrados. Por ejemplo, Elyot salpica *The Governor* con frecuentes alusiones a la importancia de ganar "perpetuo honor", de "evitar todo reproche por deshonor" y de ganar "vida inmortal y gloria perpetua" por nuestros propios hechos (pp. 185, 200, 205). La misma escala de valores suele ser presentada aún más extensamente por los autores de espejos para príncipes. Como declara Budé en su *Educación del príncipe,* todos los gobernantes deben reconocer como su deber fundamental "dar honor a las cosas honorables" (p. 87). Esto significa que sus cortes deben servir como "templos de honor

y de nobleza", mientras que su principal ambición debe ser la de ganar "honor durante su vida, con fama buena y honorable después de su muerte" (pp. 33, 87). Finalmente, encontramos las mismas suposiciones corroboradas no menos firmemente por los llamados humanistas cristianos. Es un error sugerir, como lo ha hecho Hexter, que Moro y Erasmo se oponían a "la búsqueda del honor" por el motivo de que ayudaba a fomentar la "codicia, el orgullo y la tiranía" (Hexter, 1965, p. lxix). Erasmo en particular establece categóricamente en *El príncipe cristiano* que el "principal objeto" de todos los gobernantes debe consistir en seguir "el sendero del derecho y del honor" (p. 163). Se instruye al príncipe a someterse "a la regla del honor", a asegurar que "nunca se aparte del curso del honor, por soborno", a aprender a "amar la moral y a aborrecer el deshonor" y ante todo, a reconocer que "no es posible gobernar a los demás a menos que se obedezca al curso del honor" (pp. 169, 187, 189, 192).

En parte por su preocupación por este ideal, tales teóricos se ven movidos a asignar un lugar de suprema eminencia a las virtudes en la vida política. Pues también mantienen, en estilo típicamente humanista, que la búsqueda de la virtud constituye el único sendero del honor, de modo que "no hay verdadero honor", como dice Erasmo en *El príncipe cristiano,* "salvo el que brota de la virtud y las buenas acciones" (p. 198). Una de las declaraciones más completas de esta creencia tan difundida nos la da Elyot en su *Book Named the Governor.* Cuando da sus instrucciones a los preceptores de los jóvenes nobles al comienzo del libro I, les aconseja "recomendar aquellas virtudes" que deseen inculcar, y señalar "qué honor, qué amor, qué comodidad" pueden ganarse "por estas virtudes" (p. 20). Y cuando, al comienzo del libro II considera "qué cosas el que ha sido elegido o nombrado gobernador de una república debe premeditar", una de las principales máxi-

mas que enuncia es que "el fundamento más seguro de un noble renombre es un hombre de tales virtudes y cualidades como desee ver abiertamente publicadas" (p. 97). Y cuando analiza las virtudes cardinales en el libro III, siempre tiene cuidado en insistir en que "el honor y la memoria perpetua" constituyen "la justa recompensa" de estas virtudes (p. 184; *cf.* pp. 192-193).

La mayoría de estos escritores también consideran el papel de las virtudes en relación con los objetivos de la sociedad política en general. Cuando se vuelven a examinar esta vasta cuestión, a veces es posible percibir un eco de la original suposición del *trecento,* de que el propósito principal del gobierno debe ser asegurar el mantenimiento de la libertad del pueblo. Starkey, en particular, habla con admiración en su *Diálogo* de la combinación de libertad y armonía que se encuentra en "la muy noble ciudad de Venecia", y arguye que la amenaza más grave a cualquier república se encuentra en el desarrollo de la tiranía y en la consiguiente pérdida de libertad (pp. 163-164). Para combatir tal peligro en Inglaterra, propone resucitar el antiguo puesto de *Constable* del reino, cuyos deberes serían "velar por la libertad de todo el cuerpo del reino", "resistir a toda la tiranía que por cualquier manera pueda crecer entre toda la comunidad" y convocar a un parlamento si alguna vez pareciera existir "algún peligro de pérdida de la libertad" del pueblo (p. 166).

A pesar de todo, la tendencia principal consistía en argüir que el propósito fundamental del gobierno no consiste tanto en conservar la libertad sino, antes bien, en mantener el buen orden, la armonía y la paz. Desde luego, éste había sido un compromiso característico de los teorizantes de espejos para príncipes en el *quattrocento,* y encontramos los mismos valores aún más claramente subrayados por los escritores de similares libros de consejos para los gobernantes de la Europa

del Norte.[15] Y, quizá más sorprendentemente, vemos que este punto de vista es apoyado por tan destacados teóricos "comunitarios" como Starkey y Moro. Moro insiste, en su *Utopía,* en que el objeto de toda legislación debe consistir en el mantenimiento del "buen orden" y elogia a los utópicos por ser el pueblo "mejor ordenado" de la Tierra (pp. 103, 107). De manera semejante, Starkey en su *Diálogo* —pese a su coqueteo con el ideal de libertad— insiste en que "el fin de todas las leyes y la regla política es mantener a los ciudadanos en unidad y paz y perfecta concordia entre sí", compromiso que le lleva a concluir que todas las "cuestiones del bien común" deben "referirse a este fin y propósito: que todo el cuerpo de los comunes debe vivir en paz y tranquilidad" (p. 24).

Debido a esta insistencia platónica en la importancia suprema de la armonía social, todos estos escritores pasan a insistir, nuevamente, en el lugar predominante de las virtudes en la vida política; pues adoptan la afirmación humanista tradicional de que la clave para eliminar las facciones, superar la corrupción y establecer una república bien ordenada se encuentra en producir el triunfo de las virtudes. Starkey ofrece una afirmación particularmente vívida de esta suposición en el segundo capítulo de su *Diálogo.* "El fin de toda regla política", declara, "es inducir a la multitud a la vida virtuosa, de acuerdo con la naturaleza y dignidad del hombre". Donde no se logra esto y donde cada quien "sólo atiende a su particular riqueza, placer y provecho", entonces "no puede haber regla política ni orden civil". Pero donde la república va "dirigida en la virtud y la honradez", y donde el pueblo es "gobernado virtuosamente en la vida cívica", el resultado será, ciertamente, un verdadero "orden cívico" en que el pueblo pueda vivir "tranquilo y apaciblemente" en estado de no perturbada tranquilidad (pp. 61, 63).

Bajo esta insistencia en la centralidad de las virtudes en la vida política se halla una teoría potencialmente radical acerca de las cualidades requeridas para la guía política. Si la posesión de la virtud es la clave del buen gobierno, parece que debemos nombrar tan sólo a los hombres de más alta virtud para servir como nuestros soberanos y magistrados. La implicación radical contenida en esta proposición es, desde luego, que no debemos contentarnos con la idea de una clase gobernante hereditaria, fundada en el linaje y la riqueza; en cambio, debemos buscar a los miembros más virtuosos de la sociedad, se encuentren donde se encuentren, y asegurarnos de que sólo ellos sean nombrados dirigentes y gobernadores de la república.

No hay duda de que esta sugestión encontró apoyo, hasta cierto punto. Como hemos visto, buen número de humanistas italianos ya habían debatido sobre la pretensión de que la virtud constituye la única nobleza verdadera, y que la nobleza verdadera, *vera nobilitas,* constituye el único título válido para gobernar. Una señal de la aceptación de este argumento fue que, poco después, en traducción, en la Europa del Norte, aparecieron varios tratados italianos que defendían este compromiso. La *Declamación de la nobleza,* de Buonaccorso, fue traducida al inglés desde el decenio de 1460, mientras que el muy similar *Tratado de la Nobleza,* de Giovanni Nenna, fue traducido mucho después por William Jones (Charlton, 1965, p. 84). El análisis de Nenna se muestra aún más inequívocamente favorable a equiparar la virtud con la nobleza verdadera que el anterior estudio de Buonaccorso. Como ya hemos visto, en la *Declamación* de Buonaccorso los dos adversarios simplemente hacen discursos rivales acerca de la nobleza de una *vera nobilitas,* después de lo cual se nos deja decidir por

nosotros mismos sobre los méritos de sus argumentos. Pero en el *Tratado* de Nenna nada se deja a la imaginación, pues una figura llamada Nennio aparece, después de que los dos protagonistas han hablado, para contarnos el resultado de su debate. Resume sus argumentos bastante extensamente, notando que uno de ellos encuentra verdadera nobleza "en la sangre y las riquezas" mientras que el otro la encuentra "en las virtudes del espíritu" (fol. 67b). Declara entonces, un tanto acaloradamente, que la primera de estas opiniones es "causa de orgullo e ignorancia" y de "mal insufrible" (fol. 80a). Por tanto, concluye que la verdadera nobleza, único título al "honor y la gloria" en la república, reside por entero "en las virtudes del espíritu" que "corresponden a un caballero, haciéndole perfectamente noble" (fols. 87a, 91b, 96b).

Además de familiarizarse con tales tratados del *quattrocento,* muchos de los humanistas del Norte declaran explícitamente que convenían con sus conclusiones. Por ejemplo, Elyot proclama en el libro II de *The Governor* que la "nobleza" es sencillamente "la recomendación y, por decir así, el sobrenombre de la virtud" (p. 106). Y Erasmo, en *El príncipe cristiano* señala las implicaciones radicales de esta doctrina, sin la menor vacilación. Acepta que cuando la nobleza "se deriva de la virtud", esto es mucho más impresionante que el tipo de nobleza basada en la "genealogía o la riqueza", que en "el juicio más estricto" tan sólo la primera puede ser considerada verdadera nobleza (p. 151). Y añade que cuando alguien es verdaderamente noble en el sentido de poseer todas las virtudes en el más alto grado, esto significa que "naturalísimamente, hay que confiarle el poder", ya que destaca tanto en todas las "cualidades reales requeridas" (p. 140). El mismo argumento reaparece en buen número de tratados especializados en el significado de la *vera nobilitas.* Josse Clichtove, por ejemplo, publicó *Una breve obra sobre la verdadera nobleza*

en 1512, manteniendo que "el más notable de todos los tipos de nobleza es la nobleza de la virtud" (fol. 5a). Y John Heywood (*c.* 1497-*c.*1580) defendió la misma conclusión en *Gentleness and Nobility,* comedia en verso, un tanto vaga, que probablemente escribió a comienzos del decenio de 1520 (Cameron, 1941, p. 88). La obra nos presenta cuatro personajes: un comerciante, un caballero, un labrador y un filósofo. El comerciante empieza observando que "es sumamente considerado" como "hombre sabio y noble" por causa de su "gran riqueza" (p. 1). Esta actitud es ridiculizada por el caballero, quien insiste en que la verdadera nobleza tan sólo puede proceder de poseer "grandes tierras por herencia" (p. 2). Entonces, se permite al labrador plantear la decisiva objeción a sus dos pretensiones, planteando su argumento (pp. 15-16) en forma de una famosa pregunta retórica:

> *Pues cuando Adán surgió y Eva también,*
> *¿Quién era entonces el caballero?*

Las implicaciones radicales finalmente quedan a cargo del filósofo, en el Epílogo: que la "virtud siempre es la cosa principal" subyacente a la verdadera nobleza; y que "jefes, cabezas, soberanos y gobernantes", en consecuencia, deben ser nombrados a sus altos cargos tan sólo "por causa de su virtud" (p. 35; *cf.* Hogrefe, 1959, pp. 283-288).

Sin embargo, pese a su aparente apoyo a estas pretensiones igualitarias, los humanistas del Norte generalmente llevaron su debate acerca de la *vera nobilitas* de tal manera que todas las implicaciones subversivas del argumento quedaran totalmente neutralizadas, mientras que el argumento mismo era astutamente desplegado para apoyar un cuadro tradicionalmente jerárquico de la vida política. Esta estratagema se basó en la proposición empírica —que, a un nivel no era más que un juego de palabras— de que, mientras la virtud indudablemente constituye la única verdadera nobleza, resulta que las

virtudes siempre son más plenamente desplegadas por las clases gobernantes tradicionales. Como dice Elyot ingeniosamente al principio de *The Governor,* "donde hay virtud en un caballero, suele estar mezclada con mayor resistencia, mayor afabilidad y suavidad de la que se encuentra en una persona rústica o de muy bajo linaje" (p. 14). Acaso la formulación más clara de esta creencia tan difundida y conveniente fuese dada por Lawrence Humphrey (*c.* 1527-1590) en su tratado sobre *The Nobles, or of Nobility.* Humphrey parece haber dependido —y frecuentemente lo cita— de un estudio anterior de la *vera nobilitas,* hecho por Osorio en su *Discurso de la nobleza civil y cristiana,* en 1552 (Sorrentino, 1936, p. 17). Su propio tratado —publicado por primera vez en latín en 1560 y traducido al inglés en 1563— presenta un análisis similar de la verdadera nobleza al comienzo del segundo libro. Humphrey empieza reconociendo que la más alta nobleza indiscutiblemente reside en "los ornamentos y virtudes internas" del espíritu (sig. K, 4a). Pero inmediatamente pasa a afirmar que aun cuando estas virtudes sean inmutables en sí mismas, no obstante encontramos ("no sé cómo") que invariablemente "brillan y deslumbran en un noble" más que en ningún otro (sig. K, 4b). Hasta cierto punto, las virtudes siempre están "mutiladas" en "la baja chusma", mientras que "se unen y fortalecen" en la aristocracia, que es capaz de "realizar cosas más copiosas y plenamente que la baja ralea de los hombres" (sig. K, 5b; sig. L, 2b). Explicitando el juego de palabras en que se basa todo el argumento, podemos decir que la afirmación de Humphrey es simplemente que nobles y caballeros siempre muestran la mayor nobleza y generosidad.

Virtualmente todos los humanistas del Norte pasan entonces a elucidar el mensaje más general y profundamente conservador subyacente en este compromiso con las tradicionales clases gobernantes. Habiendo reconocido que el gobierno

debe quedar en manos de los que tienen mayor virtud, y afirmado que los que tienen mayor virtud son, precisamente, la nobleza y el patriciado, proceden a sacar la conclusión, gratamente obvia: que para mantener la forma mejor ordenada de sociedad política, no debemos tocar las distinciones sociales existentes sino, por lo contrario, conservarlas hasta donde sea posible. Poniendo su doctrina clave en sus propios términos, declaran que el mantenimiento del "orden" presupone el mantener los "grados" existentes (*cf.* Greenleaf, 1964, esp. pp. 53-57).

La expresión más bella de esta convicción es, por mucho, la que Shakespeare pone en boca de Ulises al principio de *Troilo y Cressida.*[16] El universo entero, empieza a decir Ulises, es testigo de la importancia del "grado":

> *Los cielos mismos, los planetas y este globo terrestre*
> *observan con orden invariable las leyes de categoría, de la prioridad y la distancia.*

La analogía es considerada exacta e inevitable: el sistema social, como el sistema solar, no puede sobrevivir a menos que se mantenga el "grado":

> *¿Por qué otro medio si no por las jerarquías,*
> *Las sociedades, la autoridad en las escuelas, la asociación en las ciudades,*
> *El comercio tranquilo entre las orillas separadas,*
> *Los derechos de primogenitura y de nacimiento,*
> *Las prerrogativas de la edad, de la corona, del cetro, del laurel,*
> *Podrían debidamente existir?*

Y la locura de tratar de cambiar el sistema existente se presenta como no menos obvia:

> *Quitad la jerarquía, desconcertad esa sola cuerda,*
> *y escuchad la cacofonía que se sigue.*

Sin embargo, sería engañoso dar la impresión, como lo han hecho algunos estudiosos, de que esto es ya entrever "la cosmovisión isabelina", siendo la implicación que la época de Shakespeare debe ser considerada como la cúspide de estas suposiciones acerca de "orden" y "grado". Para cuando Shakespeare escribió estas imágenes estáticas del sistema po-

lítico ya habían empezado a ser destructivamente desafiadas por los radicales religiosos y los revolucionarios políticos de la Europa de finales del siglo XVI. Más aún: puede argüirse que el propio análisis shakesperiano del "grado" debe ser considerado más como reflejo de las resultantes confusiones que como una reafirmación directa de los antiguos lugares comunes. Ciertamente, hay algo sospechosamente repugnante en el famoso discurso de Ulises, y hay más que un toque de ironía en el hecho de ser declamado por un personaje tan notoriamente manipulador. Si deseamos investigar el verdadero clímax de estas suposiciones, habremos de volver a la primera parte del siglo: allí encontramos la defensa del "orden" y su asociación con el "grado" presentada no sólo con completa convicción, sino también con considerable agresividad y fuerza.

La agresividad fue aportada por quienes deseaban proteger las jerarquías existentes contra ambiciosos oportunistas que trataban de mejorar sus "grados" ascendiendo por la escala social. La polémica más célebre de esta índole es el ataque de Skelton a Wolsey como "hombre mísero" de "grasienta genealogía" que había sido elevado por el rey, "de un bajo grado" a una posición de inmerecido poder y desordenada riqueza (pp. 353, 355). Y un ataque aún más enconado a tales *arrivistes* plebeyos fue el de Humphrey en su primer libro de su tratado sobre la nobleza. Considera con intenso aborrecimiento a "aquellos miserables nuevos ricos" que intentan "de pronto con su brillo", "opacar a las antiguas familias" (sig. G, 7b). Y les ordena recordar "el montón de excremento desde el cual fueron elevados por Dios" a sus posiciones de inmerecida eminencia (sig. B, 9a).

El compromiso positivo subyacente en tales declaraciones siempre es el mismo: el buen "orden" presupone la conservación del "grado". Encontramos esta suposición cardinal de-

fendida aún por algunos de los más radicales escritores de la comunidad. Starkey, por ejemplo, insiste en que "la verdadera república" sólo se logra cuando "todas las partes como miembros de un cuerpo están unidas en perfecto amor y unidad, cada una haciendo su oficio y cumpliendo su deber de tal manera que cualquiera que sea el estado, oficio o grado de un hombre, el deber a él asignado sea cumplido con toda diligencia y sin envidia ni malicia a los demás" (p. 62). La misma visión suele expresarse aún con más fuerza en los libros de consejos intentados para reyes y príncipes. Como insiste Budé, "confundir los grados de autoridad y preeminencia" es fatal para la estabilidad de cualquier gobierno monárquico (p. 125). Y, por ultimo, las mismas suposiciones son presentadas más completamente por los autores de libros de consejos para patricios y nobles. El ejemplo más claro es el *Book named the Governor,* de Elyot, cuya primera página define "una comunidad" como "un cuerpo vivo, compacto o hecho de diversos estados y grados de hombres" (p. 1). Esto va seguido por una muy enérgica expresión de la creencia de que no puede decirse que una república esté bien ordenada "excepto si contiene grados, altos y bajos, de acuerdo con el mérito o la estimación de la cosa que es ordenada" (p. 4). Pues, como nos advierte Elyot —en un pasaje después notablemente imitado por Shakespeare— si "arrancamos el orden a todas las cosas" el resultado "tiene que ser el conflicto perpetuo".[17] De esto se sigue, pues, que una verdadera "comunidad" ha de mantener los "grados y lugares nombrados" tanto para "imprimir" la reverencia y debida obediencia al pueblo vulgar o los comunes como para asegurar el mantenimiento del buen orden, la armonía y la paz" (p. 5).

EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN

Si la práctica de la virtud por nuestros gobernantes es la clave del buen gobierno, esto claramente plantea una pregunta de enorme importancia práctica: ¿cómo hemos de asegurarnos de que adquieran debidamente las virtudes necesarias? La respuesta característicamente propuesta por los humanistas del Norte —basados directamente, en este punto, sobre la labor de sus predecesores del *quattrocento*— fue que la manera más segura de inculcar las virtudes ha de consistir en dar a los jefes de la sociedad una educación en los *studia humanitatis.*

Este compromiso es sistemáticamente defendido en sus aportaciones especializadas a la filosofía de la educación. Sadoleto, por ejemplo, comienza su estudio de *La correcta educación de los niños* con una audaz afirmación de las dos suposiciones clave: las buenas acciones son producto de las virtudes, mientras que las virtudes son producto de una buena enseñanza. Por consiguiente, dedica su principal atención a describir, con considerable detalle, el tipo de educación que en su opinión servirá más eficazmente para fomentar "la búsqueda de la virtud": un curso de estudios típicamente humanista, que comience con la gramática y la retórica y culmine con la filosofía, "fuente y hontanar de todas las virtudes" (pp. 67-68).

Vives aconseja precisamente el mismo curso de instrucción en su tratado *De la educación,* además de sugerir una lista de libros que merecen ser leídos con la mayor atención. Además de los textos clásicos de retórica y filosofía moral de la Antigüedad, recomienda cálidamente un buen número de escritores modernos que ya habían subrayado lo íntimo de los vínculos entre el estudio de las humanidades y la práctica del buen gobierno. En materia de filosofía moral, particularmente señala a Erasmo y a Budé, mientras que en las cuestiones más detalladas de la teoría política vuelve a citar a Eras-

mo, junto con Patrizi y sir Tomás Moro, todos los cuales considera que son "ya grandes, o pronto serán considerados así" (pp. 157, 260).

Dada esta fe en las íntimas conexiones entre buena instrucción y buen gobierno, no es de sorprender que muchos de los autores de espejos para príncipes se preocupen casi tanto por el consejo pedagógico como por el consejo político. Como insiste Erasmo en *El príncipe cristiano,* "la instrucción del príncipe de acuerdo con principios e ideas establecidos debe tomar precedencia sobre todo lo demás" (p. 156). Donde más claramente pueden verse las implicaciones de esta suposición es en la organización de una obra como la *Educación del príncipe,* de Budé. Empieza declarando el autor, en los cuatro primeros capítulos, que su interés principal se encuentra en promover la sabiduría, la prudencia y la "ciencia" en el gobierno. Sin embargo, inmediatamente supone que si preguntamos cómo han de alcanzarse estos valores, en realidad estaremos preguntando cómo deben educarse nuestros gobernantes. Por tanto, dedica los siguientes treinta capítulos a considerar qué forma de educación puede esperarse que produzcan los gobernantes más virtuosos, dando por sentado que esto, a su vez, producirá el gobierno más virtuoso.

Este sentido de la máxima importancia de la educación también sirve para explicar por qué tantos humanistas, ostensiblemente escribiendo tratados de filosofía moral y política, incluyen instrucciones tan extravagantemente detalladas a los preceptores de los futuros príncipes y magistrados. Conviniendo con Erasmo en que "los hombres no nacen, sino que se hacen", claramente, suponen que aun los más ínfimos errores de educación pueden tener un efecto deletéreo sobre el ulterior desempeño del educando una vez que llegue a una posición de autoridad (*cf.* Woodward, 1906, p. 116). Un notable ejemplo de hasta qué grado llevaron esta creencia

puede verse en el segundo libro del *Reloj de príncipes,* de Guevara, que considera "cómo los príncipes y grandes señores" deben "alimentar y criar a sus hijos" (fol. 80b). Guevara dedica nada menos que seis capítulos a la importancia de la alimentación al pecho, considerándolo todo, desde las "siete propiedades que debe tener una buena niñera" hasta el absurdo de varias supersticiones paganas sobre la materia (fols. 112b, 119a). La misma extraordinaria atención al detalle puede encontrarse en el libro I del *Governor,* de Elyot, en que una vez más se elucidan los méritos de la alimentación al pecho materno, y se dedica mucho espacio a una discusión peculiarmente inglesa acerca de las formas de ejercicio más provechosas para jóvenes *gentlemen.* La danza ("que significa el matrimonio") es particularmente recomendada, sobre la base de que sirve como "introducción a la primera virtud moral, llamada la prudencia"; pero al tenis sólo se le permite ser practicado "rara vez", mientras que el futbol es enérgicamente criticado por su "bestial furia y extrema violencia" (pp. 78, 92).

El resultado de esta intensa preocupación por el programa educativo ideal fue que, como los humanistas cada vez adquirieron más influencia como consejeros de príncipes, esto a su vez ayudó a causar una revolución en la teoría y la práctica educativas. Fueron los humanistas los primeros en introducir en la Europa del Norte la creencia, que llegó a tener inmensa influencia, de que una preparación en *litterae humaniores* representaba un requerimiento indispensable para la vida pública. Y fueron ellos los primeros que, en consecuencia, lograron quebrantar las antiquísimas distinciones —ya suprimidas en Italia— entre la educación de las clases gobernantes y la educación de los "dependientes". Todavía a finales del siglo XV encontramos expresadas las antiguas suposiciones en tratados como el anónimo *Book of Noblesse.* "Pero ahora, en

los últimos años", se nos dice, "es gran lástima" que muchos jóvenes "descendientes de noble sangre y nacidos para las armas" se dediquen a "práctica singular" y "extrañas facultades", como aprender "la práctica del derecho" y otros "asuntos civiles" con el resultado de que "grandemente pierden su tiempo en tan innecesarios asuntos" (p. 77). Los humanistas tenían clara conciencia de tales prejuicios, y todavía en el decenio de 1560 vemos que Humphrey se queja de que la nobleza "rara vez se complace" en "el ingenio culto y la sabiduría sellada por el conocimiento" (sig. X, 2a). Sin embargo, ante tal ignorancia, se dedicaron ante todo a difundir el concepto platónico de que, como Erasmo rotundamente lo expresó al comienzo de *El príncipe cristiano,* "no podéis ser príncipes si no sois filósofos; seréis tiranos" (p. 150). Una y otra vez citan el hecho de que Alejandro Magno fue discípulo de Aristóteles: la mejor prueba, según insiste Budé, de "el honor y la gran gloria que surgen del estudio de las buenas letras" (p. 112). Y al mismo tiempo alientan a los reyes, príncipes y nobles en general a reconocer que, como lo dice Elyot en *The Governor* "la cultura, recomienda, no desprecia a la nobleza" (p. 42).

Humphrey resume grandiosamente el llamado hecho a las clases gobernantes de la época: "Cesen por tanto los nobles de odiar la cultura"; reconoce que quienes "brillan por su bravura" deben también "brillar por su espíritu" (sig. X, 2a, 4a). El punto de mayor importancia política es que muchos acudieron a tal llamado. Los humanistas lograron persuadir a la aristocracia de que había llegado el momento de reconocer que la fuerza de las armas había cedido mucho, en su sociedad, ante la fuerza del argumento. La clara alternativa, como lo señaló Edmundo Dudley desde 1509 en su *Tree of Commonwealth,* era observar cómo su tradicional supremacía era socavada por "los hijos de hombres pobres y de gentes bajas" que habían llegado a dominar la nueva cultura y empezaban

a recibir "la promoción y autoridad que los hijos de sangre noble debían tener si estuvieran allí" (p. 45). La lección pronto se aprendió de memoria: los hijos de la nobleza pronto empezaron a llenar las universidades del norte de Europa en la última parte del siglo XVI; su creciente cultura hizo correspondientemente verosímil afirmar que virtud y *vera nobilitas* en realidad se encontraban unidas en forma suprema en la aristocracia tradicional; y esto a su vez ayudó a asegurar que la amenaza planteada por el resurgimiento de la cultura a la estructura de clases establecida quedara en gran parte neutralizada.

[1] Para un análisis de algunos otros tratados educativos ingleses de finales del siglo XVI, véase Woodward, 1906, pp. 296-322. A la lista de Woodward podríamos añadir las obras de Hugh Rhodes (*c.* 1550), Francis Seage (1557) y Richard Mulcaster (1581).

[2] Lehmberg, 1960, pp. 45-49 acusa a Elyot de incoherencia al ofrecer su consejo tanto a los gobernantes como a otros "gobernadores", y propone una reconstrucción conjetural del proceso de composición de Elyot para explicar esta supuesta inconsistencia del plan de la obra. Sin embargo, puede sostenerse que la explicación es ociosa, pues es obvio que Elyot, como Guevara, estaba siguiendo un reconocido conjunto de convenciones al dirigirse a estos dos públicos diferentes.

[3] Este punto fue señalado por vez primera y extensamente por Croft, en su presentación de *El gobernador,* en 1880. Lehmberg ha afirmado que *El cortesano* de Castiglione, junto con el *Príncipe cristiano,* de Erasmo, se encontraban "a la mano" de Elyot mientras escribía *El gobernador.* Véase Lehmberg, 1960, p. 74. Más recientemente, Major ha dedicado la mayor parte de su estudio de *Elyot and Renaissance Humanism* a seguir las supuestas fuentes de las ideas políticas de Elyot, y nos ha dado un elaborado estudio de los paralelos con *El cortesano,* de Castiglione. Véase Major, 1964, pp. 60-73

[4] Elton, 1968, ha argüido que Starkey (*c.* 1499-1538) probablemente escribió la mayor parte de su *Diálogo* en Padua en 1533, y que sólo le añadió las secciones finales en 1535. También afirma que el manuscrito de Starkey nunca fue revisado, y casi ciertamente no fue ofrecido a Enrique VIII como a veces se ha supuesto. La obra de Starkey permaneció inédita hasta el decenio de 1870, cuando J. M. Cowper la editó y le dio el título por el cual se le conoce generalmente. Kathleen M. Burton produjo una nueva edición en 1948, y de esta versión hemos tomado todas las citas.

[5] Véase Chambers, 1935, pp. 118-120, 157-175. Elton ha subrayado recientemente la ironía, demostrando que, pese a sus convencionales protestas humanistas acerca de su preferencia por una vida de *otium,* Moro en realidad, entró con cierta precipitación al servicio real. Véase Elton, 1972, esp. pp. 87-92.

[6] Para otro apoyo categórico a la idea de que "nuestro estudio ha de estar enfocado a la utilidad práctica en la vida", véase Vives, *De la educación,* p. 284. Para un análisis de este elemento en la educación renacentista y su repercusión sobre la literatura isabelina, véase Craig, 1950, pp. 87-94. Para las observaciones de Elyot, véase *The Governor,* p. 238.

[7] Rabelais, *Gargantúa,* esp. pp. 125-127, 153-154. Sobre las lealtades "erasmianas" de Rabelais, véase Febvre, 1947. Sobre Rabelais como comentador político, y sobre la orientación humanista de su pensamiento político, véase Janeau, 1953.

[8] La principal defensora de la idea de que Smith fue este autor ha sido Mary Dewar, que ha tratado de apoyar su afirmación examinando los paralelos entre el *Discourse* y otras obras de las que se sabe que fueron escritas por Smith. Véase Dewar, 1966, esp. pp. 390-394. El resultado es un poderoso argumento en favor de Smith como autor, aun cuando quizá no el argumento "totalmente concluyente", que Dewar ha afirmado en su biografía de Smith (véase Dewar, 1964, p. 54). Un destacado estudioso del periodo que no ha quedado convencido es W. K. Jordan, cuya narración del reino sigue aceptando a Hales como autor. Véase Jordan, 1968, p. 395 y n.

[9] Sobre el "erasmianismo oficial" y su hostilidad al protestantismo en tiempo de Enrique VIII, véase McConica, 1965, pp. 150, 235-238. Sobre la aceptación por primera vez, bajo el protector Somerset, del "proceso de protestantización" que había estado efectuándose en las universidades durante el reinado anterior, véase Dickens, 1959, p. 7 y 1965, pp. 44-50.

[10] Hubo cuatro degradaciones separadas de la moneda inglesa en el curso del decenio de 1540, y se ha calculado que este recurso dio a la corona una ganancia total de un millón y cuarto de libras. Véase Jones, 1970, pp. 133-134. Más adelante en el mismo siglo, los más sagaces comentadores económicos prefirieron subrayar causas más globales de la continuada inflación de los precios por toda la Europa occidental, enfocando particularmente los supuestos efectos del influjo de las barras de metálico procedentes del Nuevo Mundo. Para esta teoría, especialmente tal como la arguye Juan Bodino, véase Saint-Laurent, 1970, pp. 20-30.

[11] Para este escrito, véase Jones, 1970, p. 144. Por tanto, es una ligera exageración de Dewar, 1964, p. 53, afirmar que el autor del *Discurso* es el único en sugerir una relación directa entre la degradación de la moneda acuñada y la prevaleciente escasez de bienes.

[12] Croft originalmente señaló las grandes similitudes entre los relatos de Patrizi y de Elyot, enumerando unos veinte pasajes paralelos en el Apéndice F de su edición de *The Governor,* vol. I, pp. 328-332. El mismo punto ha sido establecido recientemente por Lehmberg y Major. Sin embargo, cabe cierto escepticismo acerca de hasta qué punto estos paralelos nos piden que creamos en la influencia directa de un escritor sobre el otro. El análisis de Elyot, como el de Patrizi, es sumamente convencionalizado, y bien pudo derivarse directamente de modelos clásicos, o de un buen número de otras autoridades humanistas italianas. Acaso haya cierta ingenuidad en la observación de Croft, de que es "curioso", en vista de la "muy notable similitud" entre las dos obras, que Elyot nunca citara la obra de Patrizi. *Cf.* Croft, 1880, pp. lxv-lxvi.

[13] Para otros ejemplos, véanse Erasmo, *El príncipe cristiano,* esp. pp. 148, 152, 167, 183; Budé, *Educación del príncipe,* esp. pp. 18, 32, 41, 69-70, 81-82; Osorio, *Educación del príncipe,* esp. pp. 284, 363, 379, 455, 500.

[14] El hecho de que "los humanistas cristianos" pensaran que "ser cristiano era un modo de vida" y que esto nos ayude a entender la *Utopía,* de Moro, ha sido bien argüido por Hexter, 1965, esp. pp. lxviii-lxxvi. Hexter no menciona a Colet en este contexto, y puede argüirse que sobreestima la contribución de Erasmo a la formación de esta visión humanista del cristianismo. Pero su relato de la relación entre estas ideas y la interpretación de la *Utopía* es absolutamente convincente, y estoy en gran deuda con él.

[15] Por ejemplo, véanse Wimpfeling. *Epítome,* esp. pp. 184, 187; Erasmo, *Christian Prince,* esp. pp. 164, 198; Guevara, *Reloj de príncipes,* esp. fols. 174b-176a.

[16] Véase *Troilo y Cressida,* I, iii, 75-137.

[17] Véase Elyot, *Governor,* p. 2. Para un estudio completo de los muchos paralelos entre Elyot y Shakespeare sobre el tema de "orden" y "grado", véase Starnes, 1927, esp. pp. 121-128.

IX. LA CRÍTICA HUMANISTA DEL HUMANISMO

Hasta aquí hemos examinado la manera en que los humanistas del Norte apoyaron y desarrollaron la visión moral y política característica del Renacimiento italiano. Esto nos ha capacitado a plantear una tesis de la que en ocasiones se ha dudado, pero que nos parece inevitable: que, en realidad, es apropiado considerar la teoría política del Renacimiento del Norte esencialmente como extensión y consolidación de una gama de argumentos originalmente elucidados en la Italia del *quattrocento.* Sin embargo, no menor importancia tiene subrayar que estos argumentos nunca fueron sencillamente reiterados de manera mecánica o sin espíritu crítico. Como ya lo hemos observado, un buen número de asuntos centrales del debate político italiano casi no recibieron ninguna atención en el norte de Europa. Para completar nuestra revisión, finalmente necesitamos añadir que algunas de las teorías creadas por los humanistas del Norte deben ser interpretadas no tanto como continuación, sino antes bien, como crítica de temas humanistas anteriores.

EL HUMANISMO Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA GUERRA

Un punto de importancia en que buen número de los humanistas del Norte tendieron a criticar a sus precursores italianos, en vez de seguirlos, fue su análisis del papel de la guerra en la vida política. Como hemos visto, el ideal aristotélico del ciudadano armado había desempeñado una parte pre-

ponderante en muchas teorías de Estado del *quattrocento.* La voluntad de combatir por la propia libertad había llegado a ser considerada como parte de los deberes cívicos del ciudadano ordinario, mientras que el negocio de la guerra, correspondientemente, había sido considerado poco más que como continuación de la política por otros medios. En contraste, muchos humanistas del Norte hicieron gran hincapié en el concepto estoico de que, siendo hermanos los hombres, toda guerra ha de ser, en realidad, un fratricidio. La afirmación más elocuente de esta idea corrió por cuenta de Erasmo, en su oración de 1517 intitulada *La queja de la Paz.*[1] La Paz habla en primera persona de "los insultos y repulsas" que continuamente sufre a manos de la "injusticia del hombre" (p. 1). Empieza insistiendo en que la guerra es totalmente opuesta a los ideales de la hermandad cristiana. Es "tan impía que se ha vuelto el veneno más mortífero de la piedad y de la religión" y por doquier estalla (p. 2). Más adelante añade que la guerra no es menos enemiga del gobierno virtuoso, ya que "la voz de la ley nunca se oye entre el fragor de las armas" mientras que "los peores entre los hombres" siempre alcanzan "la mayor parte del poder" cuando se pisotea la paz (p. 81). Declara después que, siendo el objetivo supremo en cualquier república, como bien se sabe, fomentar la camaradería cristiana y el gobierno virtuoso, de allí se sigue que "por necesidad la guerra debe ser tenida en el mayor aborrecimiento concebible" (p. 82). Arruina nuestras mejores esperanzas, dejándonos en "el podrido pozo del pecado así como en la miseria" (p. 82). Así pues la oración concluye con un vibrante llamado "a todos los que se llaman cristianos", a "unirse en un solo corazón y una sola alma en la abolición de la guerra y el establecimiento de la paz perpetua y universal" (p. 98).

Sugerir que este ataque a los ideales de la gloria marcial simplemente debía comprenderse como repudio de anterio-

res actitudes humanistas no sólo sería una simplificación excesiva. Varios humanistas del Norte también se hallaban en rebeldía contra la venerable doctrina de la guerra justa, que solían ver como fuente y justificación aún más peligrosa para la prevaleciente violencia de su época. El exponente de esta doctrina que mayor influencia alcanzara había sido san Agustín. Aunque frecuentemente había pedido la abolición de la guerra en la *Ciudad de Dios,* también había aceptado dos excepciones muy importantes, que habían sido aceptadas después por la Iglesia, e incorporadas por santo Tomás a su defensa clásica de la guerra justa (*cf.* Adams, 1962, pp. 6-12). san Agustín había establecido ante todo en el libro IV que como "sería peor que los malhechores gobernaran a los justos" a que los justos se sometieran a los malhechores, de allí se sigue que una guerra de los justos contra los malhechores puede no sólo ser un "mal necesario" sino que también se le puede "llamar apropiadamente, un hecho afortunado" (II, 59). Y en el libro XIX había añadido que, aun cuando "el hombre sabio" siempre "deplorará verse obligado a emprender guerras justas", no obstante habrá ocasiones en que "la injusticia del bando opuesto" le obligue a reconocer "la necesidad de emprender guerras justas" (VI, p. 151).

Es evidente que cuando los llamados humanistas cristianos —particularmente Colet y Erasmo— lanzaron sus ataques incondicionados a los horrores de la guerra, era principalmente esta peligrosa ortodoxia la que estaban tratando de derrocar. Como lo explica Colet en su *Exposición* de la Epístola de san Pablo a los Romanos, defender la idea de una guerra justa es suponer que es posible "combatir mal con mal". Pero san Pablo nos dice: "No seas vencido de lo malo, mas vence con el bien el mal" y que "si nos esforzamos por aplastar el mal con el mal" simplemente "descenderemos al mal" sin lograr ningún bien (p. 86). Esto significa que "infligir un castigo, y em-

prender la guerra, y todas las demás formas en que los hombres se esfuerzan por rechazar el mal, tienden en vano a tal objeto" (p. 86). Pues "no es por la guerra como la guerra se conquista, sino por la paz, y el perdón y la confianza en Dios" (p. 97). Un ataque similar y aún más explícito es lanzado por Erasmo en *La queja de la Paz* (*cf.* Fernández, 1973, p. 225). Afirma que los cristianos dicen frecuentemente estar luchando en "una guerra justa y necesaria" aun cuando vuelvan sus armas contra "otro pueblo que sostiene exactamente el mismo credo y profesa el mismo cristianismo" (p. 51). Pero no son la necesidad y la justicia las que los llevan a la guerra, son la "ira, la ambición y la locura" las que aportan esa "fuerza compulsora" (p. 53). Si fueran verdaderamente cristianos, percibirían en cambio que "casi no hay ninguna paz tan injusta que no sea preferible, en general, a la guerra más justa" (p. 54). Pues la paz es "la más excelente de todas las cosas" y si deseamos "probar que somos sinceros seguidores de Cristo" habremos de abrazar la paz en todo tiempo (pp. 19, 91).

A pesar de todo, es claro que varios de los humanistas del Norte estaban menos interesados en este problema tradicional que en el trato más despreocupado del arte de la guerra desarrollado por buen número de humanistas del *quattrocento.* Particularmente les escandalizó el hecho de que la fuerza y la violencia estuviesen siendo consideradas como complementos ordinarios de los estadistas. El repudio más completo de esta visión aparece en la *Utopía* de Moro. Mientras que los humanistas "cívicos" característicamente habían argüido que un buen ciudadano debe pensar en el servicio militar como parte de sus deberes públicos, Moro nos informa que los sabios utópicos hacen todo lo que pueden por no "enviar sus propios ciudadanos" a la batalla. "Se consideran unos a otros de tal valor" que "no tienen interés en cambiar a ninguno de

su propio pueblo" ni aun por capturar "al rey del bando opuesto" (pp. 205-207). De manera similar, mientras que los humanistas "cívicos" invariablemente habían considerado la práctica de alquilar mercenarios con la más grave alarma y desaprobación, Moro repetidas veces nos dice que los utópicos "pagan mercenarios extranjeros" en cada ocasión posible para luchar en su nombre, y "tienen cuidado de no ser obligados a luchar en persona mientras pueden terminar la guerra con la ayuda de substitutos alquilados" (pp. 149, 211).

Además de rechazar el concepto del ciudadano armado, muchos de estos teóricos también atacan la afirmación, cada vez más frecuente, de que la profesión de las armas debe ser considerada como la única ocupación digna y honorable para un caballero. Desde luego, ésta era una tradicional creencia caballeresca, pero dos factores habían ayudado a darle una renovada prominencia a comienzos del siglo XVI. Uno fue el difundido y semiconsciente intento por revivir los ideales del código caballeresco: un movimiento de nostalgia social que encontró expresión en escritos como *The Book of Noblesse,* y espectáculos como el del Campo del Paño de Oro (*cf.* Ferguson, 1960, pp. 23-26, 143-153). El otro factor, conectado con el anterior, fue el interés mostrado por buen número de humanistas italianos en el proyecto de civilizar a los guerreros de Europa, siendo la idea imbuirles las apropiadas nociones de honor, gloria y fama, y asegurarles que (según la frase de Castiglione), el estudio de las letras no tenía por qué ir en detrimento del de las armas. El hincapié que Castiglione y sus muchos imitadores hicieron en esta escala de valores ayudó a asegurar que en muchos círculos humanistas la cuestión de la lucha alcanzara un brillo sin paralelo en el curso del siglo XVI. La insistencia de Otelo[2] en que "las grandes guerras" sirven para hacer "de la ambición una virtud" es un comentario claramente humanista, y no caballeresco, sobre este llamado y

puede decirse que la noble muerte de sir Phillip Sidney en el campo de Zutphen representó la apoteosis de un cortesano renacentista tanto como de un caballero en armas.

La denuncia más grave de estas renovadas preocupaciones por los esplendores de la guerra, fuese en su guisa caballeresca o humanística, también puede encontrarse en la *Utopía* de Moro. Se nos dice que los prudentes utópicos "estiman que nada hay menos glorioso que la fama que en ella se obtiene", y siempre prefieren obtener la paz engañando a sus enemigos, o comprándolos con oro, antes que caer en la costumbre de ofrecer sus vidas (pp. 201, 205). El mismo afán por desinflar lo que Otelo llama el "orgullo, pompo y circunstancia de la guerra gloriosa" no es menos marcado en otros muchos humanistas del Norte.[3] Cierto es que no todos ellos habrían aceptado la afirmación de Moro de que "las honorables actividades de la paz" siempre deben preferirse a "los afanes de la guerra" (p. 57; *cf.* también p. 65). Por ejemplo, Budé continúa apremiando a todos los "verdaderos nobles" a buscar la "muerte con honor" en el campo de batalla, como medio de "ennoblecer la reputación de su nombre y exaltar sus armas" (p. 33). Pero si nos volvemos hacia los demás autores de espejos para príncipes, veremos que generalmente convienen en que, como lo dice Guevara en el *Reloj de príncipes,* "si los príncipes se lanzan a la guerra por la única causa de ganar honores", estarán seguros de encontrar que esta "conquista no es remunerativa" (fol. 174a). Erasmo lleva su odio a la guerra a su libro de consejos para príncipes, criticando audazmente a san Agustín al final de *El príncipe cristiano,* por decir que a veces las guerras pueden ser justas, y ruega a todos los gobernantes reconocer "cuán honorable y saludable es la paz" y "cuán desastroso y criminal" es entablar guerras (pp. 24, 251). De manera similar, Guevara dedica un capítulo especial de su *Reloj de príncipes* a exhortar a todos los "príncipes y nobles" a

"abrazar la paz y evitar las ocasiones de guerra", e incluye una carta supuestamente escrita por el emperador Marco Aurelio a sus conciudadanos romanos en que, con desesperación, les pidió considerar "qué fama, qué honor, qué gloria, qué victoria o qué riqueza" ganadas en la guerra podían tener esperanzas de justificar el hecho de que siempre se pierden "tantos hombres buenos, virtuosos y sabios" (fols. 172b, 175a).

EL HUMANISMO Y LA "RAZÓN DE ESTADO"

Buen número de humanistas del Norte también acusaron a sus precursores italianos de haber mostrado una indebida disposición a apoyar la noción, moralmente ambivalente, de la "razón de Estado". Sugirieron que algunos de ellos habían estado demasiado dispuestos a conceder que, ocasionalmente, podía ser legítimo que un gobernante olvidara las virtudes, y se lanzara por un curso moralmente reprobable de acción, si podía demostrarse que, o bien iba en sus propios intereses, o bien era un medio de alcanzar mayores gracias para la comunidad en general.

Semejante defensa de la *ragione di stato* no había sido propuesta, desde luego, por ninguno de los humanistas más ortodoxos de la Italia del *quattrocento.* Como hemos visto, sin embargo, la sugestión de que los buenos fines pueden ser utilizados para justificar los malos medios había sido rasgo central de la teoría política de Maquiavelo, y sus principios habían sido apoyados hasta cierto punto por Guicciardini, uno de los primeros escritores políticos que en realidad emplearan la frase "razón de Estado" (Church, 1972, p. 46). Además, lo deseable de adoptar esta visión menos idealizada de la conducta principesca llegó a ser después el tema central de todo un género de escritos políticos en la Italia del siglo XVI, cuya

más notable aportación fue el tratado de Giovanni Botero, escrito en 1589, intitulado *La razón de Estado.*[4] Botero tiene buen cuidado de distanciarse de la reputación cada vez más siniestra de Maquiavelo, pero la gama de temas sobre los que ofrece consejo a menudo resulta sorprendentemente similar: hay capítulos sucesivos sobre el trato de los súbditos, los medios de evitar insurrecciones, la importancia de la defensa, la recabación de ingresos y el mantenimiento de la disciplina militar. A mayor abundamiento, no hay duda de que Botero es, reconociblemente, un habitante del universo moral de Maquiavelo. Su preocupación básica, anuncia al comienzo de *La razón de Estado,* es considerar aquellas acciones de las que puede decirse que un gobernante tuvo suficiente razón para efectuarlas, aun cuando "no puedan considerarse a la luz de la razón ordinaria" (p. 3). Aunque empieza analizando la importancia de dejarse guiar por los principios de la justicia, rápidamente pasa al concepto más equívoco de la prudencia política, arguyendo en el libro II que la prudencia y el valor son "las columnas gemelas sobre las que debe fundarse todo gobierno" (p. 34). Y la primera y básica máxima de la prudencia, que entonces procede a enunciar, es ésta: "Debe considerarse cosa cierta que en las decisiones tomadas por príncipes, el interés siempre debe anteponerse a cualquier otro argumento; y por tanto el que trata con príncipes no debe poner confianza en su amistad, parentesco, tratado ni algún otro vínculo que no tenga al interés por base" (p. 41).

Desde antes de tomar conciencia de esta tradición maquiavélica de argumento político, los humanistas del Norte característicamente se habían propuesto extirpar toda tentación de argüir que pudiera ser legítimo pasar por alto los dictados de la justicia con la esperanza de alcanzar algún beneficio mayor. Los hombres a menudo suponen, como lo reconoce Moro en la *Utopía,* que la "justicia es tan sólo una virtud baja y

plebeya" y que "todo es permisible" a los reyes (p. 199). Esto significa, a su vez, como cansadamente lo reconoce Elyot en *The Governor,* que el tipo de daño "que se comete con engaño y fraude" es "practicado tan comúnmente que se le llama política, y si se le practica con gesto grave, entonces se le llama y considera sabiduría" (p. 168). Pero esto sólo sirve para mostrar, agrega inmediatamente, que los reyes y príncipes no tienen un verdadero concepto de sus deberes. Pues todo recurso a la astucia de la zorra o a la "violencia o fuerza del león" no sólo es "horrible y detestable" en "la opinión del hombre" sino que no lo es menos "a la vista y el juicio de Dios" (p. 168). Así, Elyot está completamente convencido de que aun si pudiera demostrarse que el dominio de tales artes políticas hiciera surgir "algo que fuera bueno", el hecho de que tales prácticas sean "repugnantes a la justicia", combinado con el hecho de que la justicia es el pilar del buen gobierno, significa que se les debe evitar y condenar en todas las circunstancias posibles (pp. 169-170).

Erasmo reitera la misma conclusión en *El príncipe cristiano,* al plantear la pregunta decisiva ya formulada por Maquiavelo en *El príncipe,* y llegar precisamente a la respuesta contraria. Pregunta Erasmo: ¿Qué hay que hacer si "encontramos que no podemos defender nuestro reino sin violar la justicia y sin pérdida de vida humana" y sin "gran pérdida de religión?" (p. 155). Maquiavelo había replicado que debemos estar dispuestos a hacerlo todo, por muy desagradable que sea, para "conservar nuestro Estado". Pero Erasmo responde que nunca debe hacerse nada que pueda dañar la causa de la justicia ni aun por el mejor de los motivos. En cambio, debemos estar dispuestos a "ceder y abandonarnos a las importunidades de la época" (p. 155). Entre Erasmo y Maquiavelo —que escriben en el mismo momento y dentro de la misma tradición intelectual— se encuentra la mayor de todas las separa-

ciones éticas. Erasmo supone, en espíritu similar al de la *República* de Platón que la principal cuestión que el teórico político debe considerar será cómo conservar las reglas de la justicia dentro de la república. Así pues, apoya la despiadada grandeza de la máxima *fiat iustitia, ruat coelum.* Pero Maquiavelo supone, con el espíritu de un utilitario moderno, que la pregunta fundamental debe ser cómo conservar la propia república. Así pues, invariablemente apoya la necesidad de un cálculo prudente de las consecuencias probables.

El príncipe, de Maquiavelo, fue impreso por primera vez en 1532, y desde entonces los defensores maquiavélicos de la *ragione di stato* mostraron una creciente disposición a argüir que, si el principal objeto del teorizante político es ofrecer un consejo verdaderamente útil sobre cómo "conservar el propio Estado", entonces los aspectos menos edificantes de la práctica política prevaleciente deben ser reconocidos y aun recomendados, en lugar de simplemente proscritos. Ante esta manifiesta traición de lo que consideraron como la tarea propia de la filosofía política, esto a su vez significó que la siguiente generación de humanistas del Norte condenara cada vez de modo más vociferante la "razón de Estado", centrando particularmente su polémica en la figura "infame" de Maquiavelo, el inventor de la doctrina y el principal "ateo político" de la época.[5]

Uno de los primeros en atacar a Maquiavelo por su nombre fue Reginaldo Pole, el héroe del *Diálogo* de Starkey, cuya *Apología a Carlos V,* escrita en 1539, incluye un ataque a la teoría política de Maquiavelo, a la que considera destructora de todas las virtudes (*cf.* Raab, 1964, pp. 29-31). En pocos años encontramos a otro destacado humanista inglés, Roger Ascham, comentando con el mismo desagrado, en su *Report and Discourse,* la "doctrina de Maquiavelo", según la cual podemos "pensar, decir y hacer todo lo que mejor sirva para lu-

crar y obtener placer" (p. 160). Pero fue en Francia donde apareció el más sistemático de estos tempranos ataques, el *Anti-Maquiavelo* de Innocent Gentillet (1535-1588), publicado por primera vez en Ginebra en 1576 (Rathé, 1968, p. 4). Entre las máximas que Gentillet afirma haber derivado de los escritos maquiavélicos sobre el gobierno está la sugestión de que "el príncipe prudente no debe observar la buena fe cuando su observancia es dañosa a sus intereses" (p. 445). Todas las máximas maquiavélicas, declara, son "viciosas y detestables en grado sumo", pero "ésta es la que se lleva el premio sobre todas las demás relativas a nuestros deberes hacia los demás" (p. 445). Gentillet comienza su análisis de la proposición en estilo típicamente humanista, arguyendo que la aceptación de semejante moral acarrearía la destrucción de "todos los contratos, comercio, justicia distributiva y la política misma" (p. 446). Y concluye añadiendo, en los tonos más tronantes del predicador calvinista, que la "perfidia es tan detestable a Dios y al mundo entero, que Dios nunca permite que los pérfidos y violadores de su palabra queden impunes" (p. 477).

El mismo inequívoco rechazo de la impiedad de Maquiavelo puede encontrarse aún en la siguiente generación, en buen número de escritores jesuitas y humanistas de España. La condena más extensa aparece en el tratado de Ribadeneyra sobre *La religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano.* Ribadeneyra claramente advierte que la principal fortaleza y fundamento más firme del "pensamiento político falso" de "Maquiavelo y los políticos" es que el príncipe debe practicar "virtudes fingidas" mientras que al mismo tiempo sigue los métodos astutos y violentos del león y del zorro (pp. 274, 279). En realidad es decisivo, concede Ribadeneyra, plantear la cuestión de "si es posible tolerar algún subterfugio en el príncipe" (p. 269). Y hay derecho de insistir en que el princi-

pal objetivo de nuestros gobernantes debe ser siempre "actuar con prudencia, en bien de la república" (p. 282). Pero sigue siendo un grave error suponer que esto les justifica si aceptan "la pestilente doctrina de Maquiavelo" (p. 282). Su deber básico, concluye Ribadeneyra, impertérrito, es trabajar, "con la ley del cristianismo" en todo momento, sin rebajarse nunca a "quebrantar la ley de Dios y su religión" en ninguna circunstancia (pp. 282-283).

Sin embargo, al aumentar la violencia de la política del siglo XVI, y como los exponentes de la fuerza y el engaño pisoteaban cada vez más a los defensores de la virtud, aun para los humanistas fue difícil sostener su elevado compromiso con el ideal de justicia como única base posible de la vida política. Algunos de ellos empezaron a reconocer que, en los casos en que la búsqueda de la justicia realmente fuera incompatible con la conservación de la república, podría ser justificable hacer lo que es útil y no lo que es estrictamente justo.

Las primeras señales de esta vacilación pueden notarse en el hincapié que un buen número de humanistas empezaron a hacer en la idea de que todos los gobernantes tienen el deber de seguir los dictados no sólo de la igualdad, sino también de la prudencia. Un temprano ejemplo de esta visión implícitamente menos severa de la moral política puede encontrarse en la *Educación del príncipe,* de Budé. Después de describir los diferentes tipos de gobierno, empieza por preguntar cómo puede adquirirse la "ciencia" del gobierno (p. 16). Reconoce, desde luego, que ésta es parcialmente cuestión de entender las reglas de la justicia, dedica su tercer capítulo a explicar que "la virtud de la justicia" es una que "los príncipes deben tener en la mayor estima" (p. 20). Sin embargo, antes de volver al argumento convencional, en su capítulo segundo insiste en que el principal fundamento del buen gobierno se encuentra en apreciar el valor de la "prudencia cívica" (p. 16).

Más aún, concede que esta noción, un tanto equívoca, debe ser decidida por consideraciones de "política" y no de "filosofía moral", y añade que "está más emparentada y tiene mayor afinidad con el rigor de la ley que con la idea de la igualdad caritativa" (pp. 16, 19).

Resultó que el paso era relativamente corto, entre promover la prudencia por encima de la virtud y apoyar la afirmación inequívocamente maquiavélica de que a veces puede ser apropiado, mientras se fingen virtudes, dedicarse al "engaño provechoso" para proteger los intereses de la república. El primer escritor humanista de la Europa del Norte que ofreció una defensa abierta de este punto de vista fue Stephen Gardiner (*c.* 1483-1555), quien desarrolló el argumento en el curso de un libro de consejos dedicado a Felipe II de España a comienzos del decenio de 1550.[6] El tratado de Gardiner, escrito mientras él era lord Canciller, tiene la forma de una historia de los principios de la Gran Bretaña, enfocando el reinado de Vortigerius, primer rey de los bretones, y después, la llegada de los normandos, en el año 1066. Sin embargo, como en tantas historias escritas por humanistas, el relato es una selección, y se despliega para señalar una serie de lecciones prácticas para gobernantes, siendo el principal interés de Gardiner ofrecer instrucción a Felipe —en el momento en que María Tudor había anunciado su intención de casarse con él— sobre la cuestión de cuál es la política que con mayor provecho debe seguir al gobernar al pueblo de Inglaterra. El resultado es, en parte, una serie de convencionales advertencias humanísticas acerca de la necesidad de evitar a los aduladores, de aprender las lecciones de la historia y de favorecer a los "hombres de virtud y buena voluntad" (pp. 105, 108, 129). Pero Gardiner también muestra un infalible sentido de las limitaciones de semejante consejo, y procede a suplementar su argumento con una elaborada exposición de un

concepto puramente maquiavélico de la razón de Estado. Ante todo, conviene con Maquiavelo —y lo cita, atribuyéndole estas palabras— que aun cuando es vital que el príncipe parezca virtuoso, no es esencial que en realidad posea todas las virtudes. Pues "basta que el príncipe sea lo bastante prudente para saber cómo librarse de la infamia de los vicios contrarios, cuándo ha de valerse de ellos, y evitar aquellos vicios que le harían perder su Estado" (p. 149). Gardiner también aprueba la frase más célebre de Maquiavelo y la cita en el sentido de que un príncipe "no puede observar todas las cosas por las que se nos considera buenos", ya que "a menudo es necesario, para conservar el Estado, actuar en contra de la piedad, la religión y la fe" (p. 149). Desde luego, es útil parecer "clemente, generoso y respetuoso de la fe", pero "las condiciones del reinado" son tales que todo soberano que realmente se sienta atado por estos requerimientos encontrará que "le producen más mal que bien". Así pues, el consejo final de Gardiner es que, aun cuando el príncipe siempre deba mantener una apariencia de "fe, clemencia y caridad" —ya que "estas apariencias le dan gran reputación entre la multitud"—, debe asegurarse al mismo tiempo de que "pueda cambiar lo que hace como el viento, de acuerdo con las veleidades de la fortuna" (p. 149). No sólo los sentimientos, sino las palabras son enteramente tomadas —aunque sin reconocerlo— de *El príncipe,* de Maquiavelo (*cf.* Donaldson, 1975, p. 16 y n.).

Sin embargo, fue en Francia y en los Países Bajos donde la doctrina puramente maquiavélica de la *ragione di stato* encontró su principal baluarte en el curso del siglo XVI. Cuando la urdimbre política de estos dos países se rompió con la repercusión de las guerras religiosas, llegó a parecer cada vez menos realista insistir en que siempre se diera precedencia a mantener la justicia sobre conservar el reino. Escribiendo en

París durante el sitio de 1590, Guillaume du Vair se sintió obligado a reconocer que en tiempos desesperados puede ser necesario, en cambio, considerar el instinto de conservación como primera ley de la naturaleza (pp. 117-162). De manera similar, Montaigne, en su ensayo "De lo útil y lo honorable" —escrito por la misma época— conviene en que la única respuesta posible a lo que llamó las "divisiones y subdivisiones que desgarran hoy nuestra nación" era reconocer el lugar de la "prudencia" así como de la "bondad" en el gobierno (pp. 600-603). Él mismo, nos dice, prefiere mantenerse al margen de la política y de la diplomacia, ya que tiene gran consideración a su honor, y le repugna la idea de encontrarse traicionado, entre argucias y mentiras. Sin embargo, está seguro de que debe reconocer el papel indispensable desempeñado por el "vicio legal" en los negocios del gobierno (p. 604). Reconoce, desde luego, que "ciertamente es infortunado" cuando un "súbito e inesperado accidente de necesidad del Estado" obliga a un gobernante a "desviarse de su palabra y de su fe" (p. 607). Pero no ve alternativa a aceptar que estos vicios que no sólo "tienen su lugar" en cualquier gobierno, sino que son útiles "para mantener unida a nuestra sociedad, son como venenos para la conservación de nuestra salud" (p. 600). Y en realidad no le parece razonable considerar la razón de Estado como un vicio: "un vicio no es", pues el príncipe simplemente ha "abandonado su propia razón ante una razón más universal y poderosa" que le muestra que "hubo que hacer" una acción aparentemente mala (p. 607).

Un compromiso aún más claro, menos a la defensiva, con la misma conclusión, puede encontrarse en los *Seis libros de política* escritos por el gran estudioso clásico Justo Lipsio (1547-1606). Lipsio publicó su *Política* en Leyden en 1589, habiéndose trasladado desde Amberes con la esperanza de evitar los peores estragos de la continuada revuelta contra el

gobierno español (Saunders, 1955, pp. 27-30). Dedica en gran parte su tratado a esbozar una serie de máximas de prudencia, y en el libro IV audazmente plantea la pregunta de "si la prudencia, mezclada, es decir, cuando hay engaño ¿ha de tener lugar en un príncipe?" (p. 112). Nota que muchos moralistas "sólo aprueban el sendero que por la virtud conduce al honor", pero se queja de que "no parecen conocer su época", y son poco más que niños perdidos en "el mar proceloso de los asuntos del mundo" (pp. 112, 114). La verdad es, asevera bruscamente, que "cierto tipo de personas se enfurecen demasiado contra Maquiavelo", sin ver que en épocas de violencia y enemistad es obvio que todo príncipe que desee subsistir tendrá que aprender "a mezclar lo que es provechoso con lo que es honrado" (pp. 113, 114). Así pues, Lipsio termina alineándose explícitamente con la doctrina maquiavélica de la razón de Estado. Un príncipe que tiene que "tratar con un zorro", concluye, ciertamente está justificado aprendiendo a "jugar al zorro" él mismo, "especialmente si el bien y la ganancia pública" así lo requieren (pp. 113).

Habiendo empezado por aconsejar a los príncipes que sostuviesen a toda costa los dictados de la justicia, buen número de destacados humanistas se encontraron así obligados a moderar su consejo con una creciente mezcla de lo que a Lipsio le gustaba llamar "engaño provechoso" (p. 197). Se excusaron afirmando que, al reconocer la doctrina de la razón de Estado, sólo estaban reconociendo la fuerza compulsora de la dura necesidad. Entonces, a veces trataron de decir que realmente no se trataba de dar por descontadas las virtudes, ya que la propia necesidad podía considerarse una de ellas. Ésta es la visión, cínicamente optimista, que Shakespeare atribuye a Juan de Gante al comienzo de *Ricardo II*.[7] Tratando de consolar a Bolingbroke por haber sido sentenciado al exilio, el consejo de Juan es:

Aprende de la necesidad a razonar así
pues ninguna virtud realiza con ella.

Sin embargo, más comúnmente los humanistas se consolaron recordando la observación proverbial hecha por Publilio Sirio, en la época del desplome final de la república romana: *necessitas non habet legem,* la necesidad no tiene ley. Barruntando la fácil moral política de la nueva época, convinieron en que si no es posible conformar la necesidad a la ley, entonces la ley tendrá que conformarse a la necesidad.

UTOPÍA Y LA CRÍTICA DEL HUMANISMO

Hasta aquí nos hemos concentrado en ver hasta qué punto la *Utopía* de Moro puede ser tratada como contribución relativamente típica a la corriente principal del pensamiento político del humanismo del Norte. Parece esencial empezar adoptando esta perspectiva. Ante todo, nos capacita a sugerir un correctivo a uno de los enfoques de mayor influencia pero más engañosos a la interpretación de la *Utopía:* el enfoque basado en la afirmación de que no podemos comprender el argumento de Moro si no lo consideramos en el marco de una visión medieval, no renacentista, de la vida política. Por ejemplo, R. W. Chambers insiste en que la *Utopía* debe verse como una "reacción" contra las ideas políticas "progresistas" de su época, y que Moro está "mirando hacia atrás", hacia la "vida colectiva de la Edad Media", en un intento por reanimar el ideal ya moribundo del "colectivismo medieval" (Chambers, 1935, pp. 132, 258). Y Duhamel ha llegado a añadir que la *Utopía* debe considerarse "quizá como la más medieval de las obras de Moro", ya que es "totalmente escolástica en su método de construcción" además de ser "en gran parte medieval en su estilo y contenido" (Duhamel, 1977, pp. 234, 246, 249). Sin embargo, ya hemos visto que la gama de cuestiones

que Moro considera como teorizante político, así como los conceptos y argumentos que emplea, sirven para alinearlo muy de cerca con los demás humanistas del Norte que hemos estudiado. Acepta, aunque irónicamente, que la actitud apropiada para adoptar por un teorizante político debe ser la de un consejero de príncipes. Comparte el difundido escepticismo humanista ante las dificultades de ofrecer cualquier consejo político verdaderamente útil, así como realmente digno. Enérgicamente apoya la creencia humanista general en lo central de las virtudes en la vida política, así como la suposición más específica de que el mantener la justicia ha de considerarse como el objetivo fundamental de toda república virtuosa. Y reitera el ya establecido lugar común de que la clave para mantener una sociedad política bien ordenada estará en dar a sus ciudadanos el tipo adecuado de educación en los *studia humanitatis.*[8]

Otra razón para empezar por este hincapié en el lugar que ocupa Moro en la corriente del pensamiento humanista es que —como en el caso de *El príncipe* de Maquiavelo— esto nos ofrece un punto de referencia para poder medir la originalidad de Moro como teorizante político. Hemos de reconocer que a veces se ha implicado que esta nueva tarea casi es inútil. Algunos estudiosos han tratado la *Utopía* simplemente como una aportación a un "programa" más general de reforma humanística, programa que, según se dice, Moro elaboró en absoluto acuerdo con Erasmo, Vives, Elyot y sus diversos seguidores.[9] No cabe duda de que esta interpretación nos ayuda a captar gran parte del espíritu del libro de Moro. Pero también nos impide advertir la que, puede decirse, es una de las claves más importantes para comprender su significado: el hecho de que, aun cuando en la *Utopía* es indiscutible la aportación más grande a la teoría política del Renacimiento

del Norte, también encarna la crítica más radical, con mucho, del humanismo escrita por un humanista.

Ofrecer esto como clave del significado de Moro no es sugerir, desde luego, que hoy podamos esperar abrir todas las puertas de su espíritu. *Utopía* sigue siendo una obra excepcionalmente desconcertante, con una profundidad de ironía a veces difícil de sondear, y un tono que, a menudo es desconcertantemente variable. A veces, Moro logra hacer sonar, aparentemente sin esfuerzo, una nota de luz y dulzura, como en su ataque a la barbarie de la caza, su preocupación por la igualdad de los sexos, o su insistencia en el valor de la tolerancia religiosa (pp. 129, 171, 219, 227). Pero a veces parece estar recomendando un modo de vida notablemente falto de imaginación, en un estilo extrañamente solemne. Por ejemplo, nos dice que todos los utópicos llevan vestimentas iguales y viven en casas iguales y en ciudades iguales; todos ellos se levantan a las cuatro de la mañana para asistir a conferencias académicas. Mediante trompetas se les convoca a comer en los salones comunales donde, en voz alta, se les lee literatura edificante; y todos ellos, sin quejarse, se van a la cama a las ocho de la noche (pp. 113, 121, 127, 129, 133, 141, 145).

El tono de Moro indudablemente continuará afectando a cada diferente lector de casi tantas maneras distintas. Sin embargo, puede argüirse que si ahora pasamos a examinar las formas en que evidentemente pretendió criticar, en lugar de apoyar, los lemas aceptados del pensamiento político humanista, esto al menos nos capacitará a sugerir una respuesta a una de las principales preguntas que surgen de la descripción de Utopía dada en el libro II. Cuando Hitlodeo llega al término de su relato, la figura de Moro en el Diálogo indica, ante todo, que "el principal fundamento" del sistema que Hitlodeo ha recomendado es una "vida y subsistencia comunes, sin intercambio de dinero" (p. 245). Luego nos dice que, aun

cuando admira "muchos rasgos de la república utópica", "no puede convenir" con todo lo que ha dicho Hitlodeo, pues le parece, en particular, que el sistema utópico de comunismo está "muy absurdamente establecido" (pp. 245-247). La pregunta que así surge es si se pretende que simpaticemos con la figura de Moro cuando critica a Hitlodeo, o con la de Hitlodeo cuando recomienda sin reservas el modo de vida utópico, o si hemos de pensar que su discusión no puede resolverse claramente. Éste es el problema que ha provocado la controversia más intensa y dilatada en las modernas discusiones eruditas de la obra de Moro.[10] Y éste es el problema que parece posible revaluar si empezamos por considerar *Utopía* como una crítica humanista del humanismo.

Puede decirse que la crítica de Moro comienza con la afirmación de un lugar común entre los humanistas: que la virtud constituye la única nobleza verdadera. Observa con excepcional amargura que hoy día se cree que "la única nobleza" reside en el linaje y la riqueza (p. 169). Esto significa que los hombres "se imaginan ser nobles y se jactan de ello" simplemente porque han tenido la buena fortuna de "nacer de ciertos antepasados" que con el curso del tiempo se volvieron "ricos en tierras" (p. 169). El resultado de esta "extraña y dulce locura" es que estos supuestos nobles son tratados entonces con "honores casi divinos"; se les saluda "con la cabeza descubierta y la rodilla doblada", simplemente por causa de su posición heredada y su riqueza (pp. 157, 169).

Esto no es decir que Moro se opone a la idea misma de que un hombre muestre a otro honor, reverencia o respeto merecidos. Acepta la familiar suposición humanista de que debemos buscar el honor y aun la gloria como metas de nuestras acciones, e insiste en que los sabios utópicos siempre "ofrecen honores para invitar a los hombres a la virtud" (p. 193). Su objeción es simplemente hacia quienes "se creen mejores

hombres cuanto mejor es el atuendo que llevan", que "llevan la cabeza alta y sienten que algún valor extraordinario está con ellos" por causa de su riqueza, y se indignan si no se les rinde el homenaje que consideran debido a su categoría (pp. 167, 169). Invariablemente dedica sus mayores sarcasmos (pp. 131, 241) a esta "llamada nobleza" de quienes "comúnmente se llaman caballeros y nobles". Y siempre se opone a sus ideas con la afirmación de que la única nobleza verdadera —el único título valedero para ser honrado o respetado— se encuentra en la posesión de la virtud. Se nos dice que los utópicos levantaron estatuas para conmemorar a sus "grandes hombres", y la razón para otorgarles este honor es que siempre mostraron virtud ejemplar e "hicieron grandes servicios a su patria" (p. 193). De manera similar, se nos dice que cuando los utópicos muestran "mayor honor" a sus sacerdotes que a nadie más, ello es porque saben que "sólo la virtud" puede ayudar a un hombre a aspirar al sacerdocio (p. 229).

A veces se ha dicho que al lanzar este ataque contra la aristocracia hereditaria de su época, la intención de Moro era indicar su apoyo a los eventuales herederos de este poder, la proteica "nueva clase media". Ames, por ejemplo, declara que *Utopía* debe considerarse como "un producto del ataque del capitalismo al feudalismo, una parte de la crítica humanista y de la clase media a un orden social decadente" (Ames, 1949, p. 6). Moro, afirma, estaba esforzándose por hacer el mundo más seguro para su propia índole sagaz y oportunista. Pero esta interpretación parece, en primer lugar, basada en un *non sequitur.* Difícilmente se sigue del hecho de que Moro se considerara un enemigo de la aristocracia, el que se viese a sí mismo como amigo de los mercaderes, litigantes y otros miembros de la "clase progresista" descrita por Ames (pp. 5, 37). A mayor abundamiento, no faltan pruebas textuales de que Moro no se sentía menos apartado de las habituales aspi-

raciones de estos típicos miembros de la burguesía. Se nos dice que los utópicos "destierran absolutamente" a todos los abogados de su comunidad, por el motivo de que "astutamente manipulan los casos" y "arguyen puntos jurídicos" en lugar de preocuparse por la verdad (p. 195). Y desde luego, no hay lugar para los mercaderes en el esquema utópico de las cosas, ya que toda la economía es gobernada sin intervención del dinero, y todas las transacciones de crédito están a cargo del gobernador municipal, sin que ningún ciudadano privado pueda dedicarse nunca a empresas comerciales (pp. 139, 149).

El principal interés de Moro al atacar a la aristocracia hereditaria parece, antes bien, cuestionar la filosofía social indebidamente confortable de sus compañeros humanistas. Como hemos visto, casi todos habían argüido que la virtud debe considerarse como la única nobleza verdadera, pero después había entibiado el radicalismo de su afirmación añadiendo que las virtudes, tal como son las cosas, suelen manifestarse más entre los miembros establecidos de las clases gobernantes. Así, habían tendido a concluir que la realización de una república virtuosa no sólo es compatible sino que en realidad presupone el mantenimiento del "grado, prioridad y lugar". En contraste, Moro insiste en que si verdaderamente nos preocupa establecer una república virtuosa, hemos de abandonar la pretensión de que nuestros actuales nobles son hombres de alguna nobleza verdadera, y abolir toda la estructura del "grado" para asegurar que sólo reciban el debido honor y reverencia los hombres de verdadera virtud.[11]

Moro reconoce inmediatamente, en un pasaje de ironía casi desesperada, que esta solución será considerada totalmente absurda por todos, y especialmente por "la gente común" que ha sido educada para creer que la "nobleza, magnificencia, esplendor y majestad" representan "las verdaderas glorias de

la república" (p. 245; *cf.* Stevens, 1974, pp. 17-18). No obstante, permanece firme. Al comienzo de su descripción de *Utopía* establece que "el único camino hacia el bienestar general" está en la abolición del "grado" en todas sus formas, y en "el mantenimiento de la igualdad en todo aspecto" (p. 105). Declara que, al poner en práctica este principio, los utópicos han logrado instituir una forma de gobierno tal que "no existe en todo el mundo un pueblo más excelente ni una república más feliz" (p. 179). Y concluye afirmando que la estructura de su sociedad, basada en la abolición de todas las jerarquías sociales, "no sólo es la mejor sino la única que con derecho puede llevar el nombre de república" (p. 237).

Moro ofrece dos razones principales para insistir en que el mantenimiento del "grado" nunca puede ser compatible con el establecimiento de una república virtuosa. La primera es que, en cualquier forma jerarquizada de sociedad, es inevitable que adquiera poder el peor tipo de personas. Existe una diferencia notable en este punto, entre las reacciones de Moro a la nobleza y el patriciado de su época y las razones aun de sus más íntimos amigos y seguidores. Erasmo, Vives y Elyot tendieron, todos ellos, a adoptar una actitud claramente favorable a las clases gobernantes. Y como hemos visto, estaban ansiosos por conservar la categoría de la aristocracia, para que no fuese socavada por el cambio social, y se ofrecieron como terapeutas para ayudarles a adaptarse al mundo, ahora extraño, del Renacimiento. Moro, por contraste, nunca se dirigió a los "grandes señores" y "gobernantes" de su época, salvo para insultarlos. Se muestra inconmovible en su afirmación de que el tipo de cualidades que llevan al triunfo en una sociedad jerárquica siempre será detestable. Se puede estar seguro de que los ricos y poderosos siempre serán "codiciosos, faltos de escrúpulos e inútiles", mientras que los pobres generalmente son personas "sencillas, de buen comporta-

miento", cuya industriosidad es esencial para la comunidad, pero cuyos hábitos de virtud y deferencia hacen que siempre sean despojados de lo que justamente merecen (p. 105). El resultado inevitable es que los "llamados nobles" que "o son ociosos o simples parásitos y proveedores de placeres vanos" dirigen la república favoreciendo sus propios viles intereses, mientras que granjeros, obreros, labradores comunes, carreteros y carpinteros sin los cuales no habría república "son mal tratados" por sus despreciables amos y luego son abandonados a "una muerte miserable" (p. 241).

La otra razón que ofrece Moro para pedir la abolición de todo "grado" nos lleva al clímax de su ataque a las desigualdades sociales de su época. Ninguna sociedad jerárquica, afirma, puede ser virtuosa, en principio: pues al mantener el "grado" fomentamos el pecado de orgullo; y al fomentar el pecado de orgullo producimos una sociedad no fundada en las virtudes sino en el vicio más odioso de todos. Es el orgullo, insiste, el que se encuentra en el corazón de toda república existente. Pues es obvio que "todo el mundo", "de tiempo atrás" habría adoptado "las leyes de la república utópica de no haber sido por un solo monstruo, el jefe y progenitor de todas las plagas: quiero decir, el Orgullo" (p. 243). El resultado es que ninguna comunidad existente puede tener siquiera esperanzas de alcanzar un genuino sentido de la justicia o la equidad; pues el orgullo, esa "serpiente del infierno" inevitablemente se "enrosca alrededor de los corazones de los hombres" en toda sociedad no igualitaria, y eficazmente previene que "entren en un mejor modo de vida" (pp. 243-245).

Habiendo insistido en que la sociedad buena debe fundarse sobre la erradicación de todas las distinciones sociales, Moro se vuelve hacia la cuestión práctica que más le preocupa: ¿cómo desmantelar las estructuras existentes de "grado", de modo que al fin pueda alcanzarse el triunfo de la virtud?

Es al plantear y responder a esta pregunta donde más radicalmente se separa de sus contemporáneos humanistas.

Moro empieza preguntando qué sirve para mantener los existentes "grados", y, en consecuencia, para entronizar el pecado de orgullo como pasión gobernante de la vida social. La respuesta es obvia: es la desigual distribución del dinero y la propiedad privada la que capacita a unos cuantos a dominar a todos los demás, alimentando así su propio orgullo y asegurando que no se trate con deferencia a la virtud, sino tan sólo al rango y la riqueza. Como lo declara Hitlodeo al principio de su narración sobre *Utopía,* "me parece a mí que donde hay propiedad privada y todos los hombres miden todas las cosas por sus valores monetarios, apenas será posible que en una república haya justicia o prosperidad, a menos que penséis que la justicia existe donde todas las cosas mejores van a parar a manos de los peores ciudadanos o que la prosperidad prevalece donde todo se divide entre muy pocos" (p. 103). Así, puede decirse que el diagnóstico de Moro se basa en tomar con absoluta seriedad una de las máximas más familiares de las Epístolas de san Pablo: el amor al dinero, dice, es en realidad la raíz de todo mal.

Si ésta es la enfermedad, afirma entonces Moro, la cura no es menos obvia: hay que abandonar por completo el dinero y la propiedad privada. Habiendo planteado el problema, Hitlodeo afirma la solución con no menor fuerza: "Estoy plenamente persuadido", continúa, "de que no puede realizarse una distribución justa y equitativa de los bienes y que no puede encontrarse felicidad en los asuntos humanos a menos que quede totalmente abolida la propiedad privada. Mientras dure, siempre quedará una carga pesada e inevitable de pobreza y de infortunio para la parte más numerosa y mejor de la humanidad" (p. 105). Una vez más, con el mayor dramatismo, Moro está acusando a los humanistas contemporáneos de no

haber sabido reconocer las implicaciones de sus propios argumentos. Como hemos visto, estaba volviéndose ya un lugar común señalar el abuso de la propiedad privada como causa radical de los problemas sociales y económicos prevalecientes en la época. En sus *Adagios,* Erasmo se anticipa a la esencia del argumento de Moro hablando con repulsión de "la riqueza y de su hijo, el Orgullo" (p. 328). Pero tan sólo Moro sigue la línea de pensamiento hasta su plena conclusión platónica, citando al propio Platón con completa aprobación por su "negativa a hacer leyes para quienes rechazaron aquella legislación que da a todos una participación igual en todos los bienes" (p. 105).

La solución que propone Moro a los problemas de Europa es, desde luego, la misma que habían adoptado ya los sabios utópicos. Han abolido el uso del dinero, y tratan con desprecio al oro, utilizándolo tan sólo para forjar "bacinillas y otros recipientes de ínfimo uso" (p. 153). Así, han logrado suprimir el "grado" y fundar un sistema en que "los asuntos están tan bien ordenados que la virtud tiene su recompensa, y sin embargo, con la igualdad de distribución, todos los hombres tienen abundancia de todas las cosas" (p. 103). Esto a su vez significa que han logrado extirpar el pecado de orgullo de su vida social, y con él "las raíces de la ambición y del faccionalismo junto con todos los demás vicios" (p. 245). En suma, han logrado establecer una república virtuosa y armoniosa, siguiendo el que Moro considera como único camino posible a tan elevada meta.

A estas alturas, debe ser evidente que el punto de partida de la investigación de Moro es uno que comparte con muchos otros humanistas. Cree Moro que una de las tareas más urgentes de la teoría social es descubrir las causas radicales de la injusticia y la pobreza. Y, como Erasmo y los posteriores escritores comunitarios, cree que estos males son principal-

mente causados por el mal uso de la propiedad privada, por la "riqueza y su hijo el Orgullo". Lo que es único en la *Utopía* de Moro es, sencillamente, que sigue las implicaciones de este descubrimiento con un rigor que no encuentra rival entre ninguno de sus contemporáneos. Si la propiedad privada es la causa de todos nuestros descontentos actuales, y si nuestra ambición básica es establecer una sociedad buena, entonces le parece innegable a Moro que hay que abolir la propiedad privada. Esto significa que, cuando presenta su descripción del comunismo utópico en el libro II, hemos de considerar que está ofreciendo una solución —la única solución posible — a los males sociales que ya había esbozado en el libro I. Y esto, a su vez, parece indicar que, al dar a *Utopía* el título de "el mejor estado de una república", tuvo que haber pensado lo que decía.

OTRAS LECTURAS

1. Erasmo. La biografía más informativa sigue siendo la de Smith, 1923. Philips, 1949, esboza el contenido general del pensamiento erasmiano. Born, 1965, analiza los antecedentes intelectuales de su *Educación de un príncipe cristiano.* Hay una buena revisión general de las ideas políticas de Erasmo en Mesnard, 1936, cap. 2. Para las ideas de Erasmo acerca de la guerra y de la paz, véase Adams, 1962 y Fernández, 1973. Para un estudio especial de su humanismo bíblico, véase Rabil 1972.

2. Moro. Para el trasfondo del humanismo en tiempos de los Tudor, véanse Morris, 1953 (sobre la teoría política), Charlton, 1965 (sobre la teoría educativa) y Caspari, 1968 (una revisión general), todos ellos estudios excelentes. La biografía más leída de Moro es la de Chambers, 1935. La literatura crítica sobre *Utopía* es analizada por Surtz, 1957a, capítulo I, Avineri, 1962 y Skinner, 1967. Hexter, 1965, contiene una de las discusiones más convincentes del significado de *Utopía.* Véanse también Hexter, 1952 (sobre la composición del libro) y Hexter 1961 y 1964 (dos valiosos ensayos interpretativos). Para interpretaciones contrastantes, véanse Ames, 1949, sobre *Utopía* como manifiesto de "clase media"; Duhamel, 1977, sobre su "medievalismo" y Surtz, 1957a y 1965 sobre el carácter supuestamente inconcluso del argumento de Moro.

[1] *La queja* fue el pronunciamiento definitivo de Erasmo sobre los horrores de la guerra en la sociedad cristiana, y llegó a ser una de sus obras más leídas, con treinta y dos ediciones fechadas en el curso del siglo XVI; *cf.* Bainton, 1951, p. 32. Sin embargo, hay otros muchos lugares en que Erasmo describe su odio a la guerra en términos similares. El más importante es su discusión del adagio *"Dulce Bellum Inexpertis",* "la guerra es dulce para quienes no la conocen". Para el principal ensayo que Erasmo añadió bajo este título a la edición de 1515 de sus *Adagios,* véase Phillips, 1964, pp. 308-353. Para una discusión completa de este ensayo, y de la *Queja,* véase Adams, 1962, pp. 86-109.

[2] *Otelo,* III, iii, 350-351.

[3] *Otelo,* III, iii, 355.

[4] Para Botero (1540-1617), y para la fecha de su tratado, véase Waley, 1956, p. xv. Ferrari nos ofrece una lista de obras similares, que aparecieron en toda Italia durante la generación siguiente, todas ellas con el mismo título, *La razón de Estado.* Una fue publicada por Girolamo Frachetta en Venecia en 1592; otra por Escipión Charamonti en Florencia en 1615; otra por Federico Buenaventura en Urbino en 1623; otra por Ludovico Zuccolo en Venecia en 1626; otra por Ludovico Settala en Milán en 1627, y así, toda una larga lista de obras que han sido caracterizadas por Meinecke como "catacumbas de literatura olvidada, obra de mediocridades"; *cf.* Meinecke, 1957, p. 67 y n. Church, 1972, recientemente ha rescatado a Frachetta del olvido (pp. 64-66), pero no menciona a ninguno de los demás.

[5] Éste llegó a ser el habitual término de vilipendio en los estudios acerca de aquellos escritores de quienes se decía que estaban "bien versados en Maquiavelo". Véase, por ejemplo, James Hull, *The Unmasking of the Politic Atheist* (Londres, 1602), sig. A, 4a; sig. E, 3b. *Cf.* Raab, 1964, p. 59.

[6] El tratado de Gardiner, intitulado *Discurso sobre la llegada de los ingleses y normandos a Bretaña* fue escrito entre noviembre de 1553 y noviembre de 1555, y evidentemente fue dedicado a Felipe II, aunque nunca fuera publicado. Para estos y otros detalles acerca del manuscrito, véase la Introducción a la excelente edición que hoy se ha producido (Donaldson, 1975, esp. pp. VII, 2, 4).

[7] *Ricardo II,* I, iii, 277-278.

[8] Para el mejor análisis de las lealtades esencialmente humanistas de Moro, véase Hexter, 1965, pp. lxiv-cv. Para un relato valioso sobre la visión de Moro de los humanistas cristianos como maestros naturales de Europa, véase Fleisher, 1973, esp. pp. 128-136.

[9] Para esta suposición, véase esp. Hogrefe, 1959, pp. I y *passim.* Véase también Caspari, 1968, esp. p. 127, y Southgate, 1955, esp. p. 254.

[10] Dos tradiciones de interpretación convergen aceptando que Moro pretendió que tomásemos con completa seriedad la recomendación del sistema utópico que hace Hitlodeo. Una surge de ver a Moro como la trágica figura de un socialista nacido antes de tiempo. Ésta parece haber sido la opinión de Marx, y fue introducida en la literatura sobre Moro por Kautsky, 1927. La misma tesis fue desenterrada y desarrollada por Ames, 1949, esp. pp. 5-7, 27. Para un análisis de esta interpretación, véase Avineri, 1962, esp. pp. 268-270. La misma conclusión es apoyada por quienes consideran a *Utopía* como afirmación oblicua y sin embargo seria de los ideales del humanismo cristiano. Ésta es la tesis propuesta por Hexter, 1965, esp. pp. lvii-cv. Para una discusión de esta interpretación, véase Skinner, 1967, esp. pp. 157-160. Resulta sugestivo, como lo indica Allen en su estudio de las cartas introductorias de *Utopía,* que todos los humanistas contemporáneos de Moro, particularmente Budé, parecen haber supuesto que había escrito *Utopía* con completa seriedad, como comunidad ideal. Véase Allen, 1963, esp. p. 106. Las principales tradiciones de interpretación, en cambio, se han fundado sobre la suposición de que Moro no pretendió que aceptáramos sin reservas la recomendación que hace Hitlodeo del modo de vida utópico. El argumento más usual en favor de esta conclusión fue propuesto originalmente por Chambers: arguye que Moro intentó mostrar los límites del racionalismo, con la implicación de que las repúblicas cristianas de Europa tendrían un mejor destino si se esforzaran con igual entusiasmo. "Las virtudes de la pagana Utopía muestran, por contraste, los vicios de la cristiana Europa" (Chambers, 1935, p. 127). Esta afirmación ha contado con el apoyo de un número considerable de estudiosos. Por ejemplo, véanse Campbell, 1930, esp. pp. 96-101; Donner, 1945, esp. pp. 68-75; Duhamel, 1977, esp. p. 237; y Fenlon, 1975, esp. pp. 117, 124. Para las discusiones de esta interpretación, véanse Surtz, 1957b, esp. pp. 12-15, y Hexter, 1961, esp. pp. 22-26. Más recientemente se ha sugerido una nueva razón para aceptar la misma conclusión. Se dice que Moro está presentando imparcialmente dos puntos de vista rivales sin apoyar inequívocamente a ninguno de ellos. Esta tesis, que

atribuye gran importancia a las propiedades formales de *Utopía* como diálogo fue presentada inicialmente por Surtz, 1957b, esp. pp. 182-184, y después desarrollada en Surtz, 1965, esp. pp. cxxxix-cxlvii. También ha sido adoptada por Bevington, 1961, esp. p. 497. Para una discusión de esta interpretación, véase Skinner, 1967, esp. 155-156. Finalmente, una nueva razón que a veces se ofrece para suponer que Moro acaso no deseaba que tomásemos en serio a Hitlodeo es que quizá no pretendió que tomásemos en serio absolutamente nada del libro. Esto ha sido argüido por Allen, 1957, esp. p. 156 y por Lewis, 1954, esp. pp. 167-169.

[11] Para el ataque de Moro al "grado", véase Hexter, 1964, esp. pp. 960-962, discusión sumamente sugestiva y a la que debo mucho.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Adalbert of Samaria, *The Precepts of Letter Writing [Praecepta Dictaminum]* ed. Franz-Josef Schmale (Weimar, 1961).

Agrippa, Heinrich Cornelius, *Of the Vanity and Uncertainty of Arts and Sciences,* ed. Catherine M. Dunn (California, 1974).

Alberti, Leon Battista, *The Family,* trad. Guido A. Guarino, en *The Albertis of Florence* (Lewisburg, 1971), pp. 27-326.

–, *Three Dialogues,* en *Renaissance Philosophy, Vol. I: The Italian Philosophers,* trad. y ed. Arturo B. Fallico y Herman Shapiro (Nueva York, 1967), pp. 28-40.

Alciato, Andrea, *Brief Annotations on the Last Three Books of Fustinian's Code [In Tres Posteriores Codicis Fustiniani Libros Annotatiunculae]*, en *Opera Omnia,* 4 vols. (Basilea, 1557), vol. II, pp. 91-138.

–, *The Extra Ornament of the Law [Parergon Iuris],* en *Opera Omnia,* vol. II, pp. 173-494.

–, *On Magistrates and Civil and Military Offices [De Magistratibus, civilibusque et militaribusque officiis],* en *Opera Omnia,* vol. II, pp. 495-519.

–, *The Paradoxes of the Civil Law [Paradoxorum Iuris Civilis],* en *Opera Omnia,* vol. III, pp. 6-177.

Anónimo, *The Book of Noblesse* (1475), ed. John G. Nichols (Londres, 1860).

Anónimo, *The Pastoral Eye [Oculus Pastoralis],* en *Antiquitates Italicae,* ed. Lodovico Muratori, 6 vols. (Milán, 1738-1742), vol. 4, pp. 93-132.

Anónimo de Bolonia, *The Principles of Letter-Writing,* en *Three Medieval Rhetorical Arts,* ed. J. J. Murphy (Berkeley, 1971), pp. 1-25.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics,* trad. H. Rackham (Londres, 1926). *The Politics,* trad. H. Rackham (Londres, 1932).

Ascham, Roger, *A Report and Discourse of the affairs and state of Germany* en *Roger Ascham: English Works,* ed. William Aldis Wright (Cambridge, 1904), pp. 121-169.

–, *The Schoolmaster,* en *Roger Ascham: English Works,* ed. William Aldis Wright (Cambridge, 1904), pp. 171-302.

Augustine, St., *The City of God against the Pagans,* trad. George E. McCracken, William M. Green *et al.,* 7 vols. (Londres, 1957-1972).

Bartolus of Saxoferrato, *Commentaries on the First Part of the Old Digest [In Primam Digesti Veteris Partem Commentaria],* en *Opera Omnia,* 12 vol. (Basilea, 1588), vol. I.

Bartolus of Saxoferrato, *Commentaries on the Second Part of the Old Digest [In Secundam Digesti Veteris Partem Commentaria],* en *Opera Omnia,* vol. II.

–, *Commentaries on the First Part of the New Digest [In I Partem Digesti Novi Commentaria],* en *Opera Omnia,* vol. V.

–, *Commentaries on the Second Part of the New Digest [In II Partem Digesti Novi Commentaria],* en *Opera Om-*

nia, vol. VI.

–, *Commentaries on the First Part of the Code [In I Partem Codicis Commentaria],* en *Opera Omnia,* vol. VII.

–, *Commentaries on the Second and Third Parts of the Code [In II and III Partem Codicis Commentaria],* en *Opera Omnia,* vol. VIII.

–, *Commentaries on the Last Three Books of the Code [Super Postremis Tribus Libris Codicis Commentaria],* en *Opera Omnia,* vol. IX.

–, *A Tract on City Government [Tractatus de Regimine Civitatis],* en *Opera Omnia,* vol. XI, pp. 417-421.

, *A Tract on the Guelfs and Ghibellines [Tractatus de Guelphis et Gebellinis],* en *Opera Omnia,* vol. XI, pp. 414-417.

–, *A Tracton Tyranny [Tractatus de Tyrannia],* en *Opera Omnia,* vol. XI, páginas 321-327.

Becon, Thomas, *The Catechism* en *The Catechism… with Other Pieces,* ed. John Ayre (Cambridge, 1844), pp. 1-410.

–, *The Jewel of Joy* en *The Catechism… with other Pieces,* ed. Ayre, pp. 411-476.

Boccalini, Trajano, *I Ragguagli di Parnasso: or Advertisements from Parnassus,* trad. Henry, Earl of Monmouth (Londres, 1657).

Bodin, Jean, *The Six Books of a Commonweal,* ed. Kenneth D. McRae (Cambridge, Mass., 1962).

Boncompagno da Signa, *The Newest Rhetoric of All [Rhetorica Novissima],* en *Bibliotheca Jurídica Medii Aevi,* ed. Augustus Gaudentius, 3 vols. (Bolonia, 1888-1901), vol. 2, pp. 249-297.

–, *The Palm [Palma],* en Carl Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno* (Freiburg/Leipzig, 1894), pp. 105-127.

–, *The Siege of Ancona [Liber de Obsidione Ancone],* ed. Giulio C. Zimolo (Bolonia, 1937).

Bonifacio VIII, *Clericis Laicos* [Bula de 1296], en *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus,* vol. I, ed. Carl Mirbt y Kurt Aland (Tubinga, 1967), pp. 457-458.

–, *Unam sanctam* [Bula de 1302], en *Quellen,* vol. I, ed. Mirbt y Aland, pp. 458-460.

Bonvesin della Riva, *The Glories of the City of Milan [De Magnalibus Urbis Mediolani],* ed. F. Novati, en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano* 20 (1898), pp. 5-188.

Botero, Giovanni, *The Reason of State,* trad. Waley (Londres, 1965).

Brinklow, Henry, *The Complaint of Roderick Mors,* ed. J. M. Cowper (Londres, 1874).

Bruni, Leonardo, *A Dialogue [Dialogus],* en *Prosatori Latini del quattrocento,* ed. Eugenio Garin (Milán, s. f.), pp. 44-99.

–, *A Eulogy of the City of Florence [Laudatio Florentinae Urbis],* en Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968), pp. 217-263.

–, *A History of the Florentine People [Historiarum Florentini Populi],* ed. Emilio Santini, en *Rerum Italicarum Scriptores,* vol. 19 (Bolonia, 1926).

–, *The Life of Dante,* en *The Earliest Lives of Dante,* trad. y ed. James R. Smith (Nueva York, 1901), pp. 79-95.

–, *On Military Service [De Militia],* en C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto, 1961),

pp. 360-397.

–, *An Oration at the Funeral of Nanni Strozzi [Oratio in Funere Nannis Strozae],* en Stephan Baluze, *Miscellanea,* ed. J. D. Mansi, 4 vols. (Lucca, 1761-1764), vol. IV, pp. 2-7.

Budé, Guillaume, *Annotations on the Pandects [Annotationes in Pandectas],* en *Opera Omnia,* 4 vols. (Basilea, 1557, republicado en Farnborough, Inglaterra, 1966), vol. III, pp. 1-399.

–, *The Education of the Prince. [De l'institution du prince]* (París, 1547, republicado Farnborough, 1966).

Buonaccorso da Montemagna, *A Declamation of Nobleness,* trad. John Tiptoft, en Rosamund J. Mitchell, *John Tiptoft (1427-1470),* (Londres, 1938), Appendix I, pp. 213-241.

Carafa, Diomede, *On Rulers and on the Duties of a Good Prince [De Regentis et boni principis officiis],* en Johann A. Fabricius, *Bibliotheca Latina,* 6 vols. (Florencia, 1858), vol. 6, pp. 645-664.

–, *The Perfect Courtier [Dello Optimo cortesano],* ed. G. Paparelli (Salerno, 1971).

Castiglione, Baldesar, *The Book of the Courtier,* trad. Charles S. Singleton (Nueva York, 1959).

Cicero, Marcus Tullius, *On Invention,* trad. H. M. Hubbell (Londres, 1949).

, *On Moral Obligation,* trad. John Higginbotham (Los Ángeles, 1967).

–, *The Making of an Orator,* trad. E. W. Sutton y H. Rackham, 2 vols. (Londres, 1942).

–, *To Gaius Herennius: On the Theory of Public Speaking,* trad. Harry Caplan (Londres, 1954).

–, *Tusculan Disputations,* trad. J. E. King (Londres, 1927).

Clichtove, Josse, *A Brief Work on the Office of the King [De Regis Officio Opusculum]* (1519), en *Opuscula* (París, 1526).

–, *A Brief Work on True Nobility [De Vera Nobilitate Opusculum]* (París, 1512).

Colet, John, *An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians,* trad. y ed. J. H. Lupton (Londres, 1874).

Colet, John, *An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans,* trad. y ed. J. H. Lupton (Londres, 1873).

Compagni, Dino, *The Chronicle,* trad. Else C. M. Benecke y A. G. Ferrers Howell (Londres, 1906).

Contarini, Gasparo, *The Commonwealth and Government of Venice* (1543), trad. Lewes Lewkenor (Londres, 1599), en *The English Experience,* núm. 101 (Amsterdam, 1969).

Crowley, Robert, *The Voice of the Last Trumpet,* en *The Select Works of Robert Crowley,* ed. J. M. Cowper (Londres, 1872), pp. 53-104.

–, *The Way to Wealth,* en *Select Works,* ed. Cowper, pp. 129-150.

Dante Alighieri, *The Banquet,* trad. y ed. Philip H. Wicksteed (Londres, 1903).

–, *Inferno,* en *The Divine Comedy,* trad. Charles S. Singleton, 3 vols. (Princeton, 1970-1975), vol. I (Princeton, 1970).

–, *Monarchy,* trad. Donald Nicholl (Londres, 1954).

–, *Purgatorio,* en *The Divine Comedy,* ed. Singleton, vol. II (Princeton, 1973).

, *Diet of Roncaglia: Decrees [Curia Roncagliae],* en *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum,* vol. I, ed. Ludwig Weiland (Hanover, 1893), pp. 244-249.

Dudley, Edmund, *The Tree of Commonwealth,* ed. D. M. Brodie (Cambridge, 1948).

Egidio Colonna, *The Rule of Princes [De Regimine Principum],* (Roma, 1607, reimp. Darmstadt, 1967).

Elyot, sir Thomas, *The Book Named the Governor,* ed. S. E. Lehmberg (Londres, 1962).

Erasmus, Desiderius, *The Adages,* en Margaret Mann Phillips, *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).

–, *The Complaint of Peace,* trad. y ed. Alexander Grieve (Londres, 1917).

, *The Correspondence of Erasmus: Letters 1 to 141; 142 to 297,* trad. R. A. B. Mynors y D. F. S. Thomson (Toronto, 1974, 1975).

–, *The Education of a Christian Prince,* trad. y ed. Lester K. Born (Nueva York, 1965).

–, *On the Philosophy of Christ [The Paraclesis],* en *Renaissance Philosophy,* vol. II, *The Transalpine Thinkers,* trad. y ed. Herman Shapiro y Arturo B. Fallico (Nueva York, 1969), pp. 149-162.

–, *The Praise of Folly,* trad. y ed. Hoyt H. Hudson (Princeton, 1941).

–, *Preface to Laurentius Valla's Annotations to the New Testament,* trad. Paul L. Nyhus en Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Nueva York, 1966), pp. 308-314.

Ferreti, Ferreto de, *The Rise of the Della Scala [De Scaligerorum Origine],* en *Le Opere,* ed. Carlo Cipolla, 3 vols. (Roma, 1908-1920), vol. 3, pp. 1-100.

Fichet, Guillaume, *A Letter to Robert Gaguin [Épitre adressée à Robert Gaguin],* ed. L. D. (París, 1889).

Ficino, Marsilio, "Introduction to the Commentaries on Plato" en *Opera Omnia,* ed. M. Sancipriano, 2 vols. (Turín, 1959), vol. II, pp. 116-118.

Fonte, Bartolommeo della, *An Oration in Praise of Oratory [Oratio in Laudem oratoriae facultatis]* [extractos], en Charles Trinkaus, 'A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 90-147.

Frulovisi, Tito Livio, *The Life of Henry V [Vita Henrici Quinti],* ed. Thomas Hearne (Oxford, 1716).

Gardiner, Stephen, *A Discourse on the Coming of the English and Normans to Britain,* ed. y trad. como *A Machiavellian Treatise by Stephen Gardiner,* por Peter Samuel Donaldson (Cambridge, 1975).

Gentillet, Innocent, *Anti-Machiavel,* ed. C. Edward Rathé (Ginebra, 1968).

Giannotti, Donato, *The Florentine Republic [Della repubblica fiorentina]* en *Opere,* 3 vols. (Pisa, 1819), vol. II, pp. 1-279.

–, *The Republic of the Venetians [Libro della repubblica de Viniziani],* en *Opere,* vol. I, pp. 1-243.

Guevara, Antonio de, *The Dial of Princes,* trad. Thomas North (Londres, 1557), en *The English Experience,* núm. 50 (Amsterdam, 1968).

Guicciardini, Francesco, *Considerations on the 'Discourses'of Machiavelli on the first Decade of T. Livy,* en *Se-*

lected Writings, trad. y ed. C. y M. Grayson (Londres, 1965), pp. 57-124.

–, *A Dialogue on Florentine Government [Dialogo del reggimento di Firenze],* en *Dialogo e discorsi del riggimento di Firenze,* ed. Roberto Palmarocchi (Bari, 1932), pp. 1-172.

–, *The Discourse of Logrogno [Del modo di ordinare il governo popolare],* en *Dialogo e discorsi,* ed. Palmarocchi, pp. 218-259.

–, *The History of Italy,* trad. Sidney Alexander (Nueva York, 1969).

–, *Maxims and Reflections,* trad. Mario Domandi (Nueva York, 1965).

Heywood, John, *Gentleness and Nobility,* ed. Kenneth W. Cameron (Raleigh, Carolina del Norte, 1941).

Hull, James, *The Unmasking of the Politic Atheist* (Londres, 1602).

Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or of Nobility* (Londres, 1563), en *The English Experience,* núm. 534 (Amsterdam, 1973).

Innocent III, *On the Misery of Man* en *Two Views of Man,* ed. y trad. Bernard Murchland (Nueva York, 1966), pp. 1-60.

Juan de Viterbo, *Liber de Regimine civitatum,* ed. C. Salvemini, en *Bibliotheca Juridica Medii Aevi,* ed. Augustus Gaudentius, 3 vols. (Bolonia, 1888-1901), vol. 3, pp. 215-280.

Landucci, Luca, *A Florentine Diary from 1450 to 1516,* ed. Iodoco del Badia y trad. Alice de Rosen Jervis (Londres, 1927).

Latimer, Hugh, *Sermons,* ed. J. E. Corrie (Cambridge, 1844).

Latini, Brunetto, *The Books of Treasure [Li Livres dou Tresor],* ed. Francis J. Carmody (California, 1948).

Lever, Thomas, *Sermons,* ed. Edward Arber (Londres, 1870).

Lipsius, Justus, *Six Books of Politics or civil doctrine,* trad. William Jones (Londres, 1594), en *The English Experience,* núm. 287 (Amsterdam, 1970).

Machiavelli, Niccolo, *The Art of War,* en *Machiavelli: The Chief Works and Others,* trad. y ed. Allan Gilbert, 3 vols. (Durham, Carolina del Norte, 1965), vol. II, pp. 566-726.

–, *The Discourses,* trad. Leslie J. Walker, S. J. y ed. Bernard Crick (Harmondsworth, 1970).

–, *The History of Florence,* en *Machiavelli: The Chief Works and Others,* trad. y ed. Allan Gilbert, vol. III, pp. 1029-1435.

–, *The Letters of Machiavelli: A Selection of his Letters,* trad. y ed. Allan Gilbert (Nueva York, 1961).

–, *Opere,* ed. Sergio Bertelli *et al.,* en *Bibliotheca di classici italiani,* 8 vols. (Milán, 1960-1965).

–, *The Prince,* trad. George Bull (Harmondsworth, 1961).

Manetti, Giannozzo, *On the Dignity of Man,* en *Two Views of Man,* trad. y ed. Bernard Murchland (Nueva York, 1966), pp. 61-103.

Marsiglio of Padua, *The Defender of Peace,* trad. Alan Gewirth (Nueva York, 1956).

Montaigne, Michel de, *Essays,* en *The Complete Works of Montaigne,* trad. Donald M. Frame (Londres, 1957),

pp. 1-857.

More, St. Thomas, *Utopia,* en *The Complete Works of St. Thomas More,* vol. 4, ed. Edward Surtz, S. J., y J. H. Hexter (New Haven, Conn., 1965).

Mussato, Alberto, *Ecerinis [Ecerinide],* ed. Luigi Padrin (Bolonia, 1900).

–, *A History of the Achievements of the Italians after the Death of Henry VII [De Gestis Italicorum post Mortem Henrici VII Caesaris Historia],* en *Rerum Italicarum Scriptores,* ed. Lodovico Muratori, 25 vols. (Milán, 1723-1751), vol. 10, cols. 569-768.

Nenna, Giovanni Battista, *Nennio, or A Treatise of Nobility,* trad. William Jones (Londres, 1595).

[Nevile, Henry], *The Works of the Famous Nicolas Machiavel* (Londres, 1675).

Osorio, Hieronymus, *A Discourse of Civil and Christian Nobility,* trad. William Blandie (Londres, 1576).

–, *The Education and Training of a King [De Regis Institutione, et Disciplina],* en *Opera Omnia,* 4 vols. (Roma, 1592), vol. 1, pp. 253-562.

Otto of Freising, *The Deeds of Frederick Barbarossa,* trad. y ed. Charles C. Mierow y Richard Emery (Nueva York, 1953).

Palmieri, Matteo, *On Civic Life [Della Vita Civile],* ed. Felice Battaglia en *Scrittori Politici Italiani,* 14 (Bolonia, 1944), pp. 1-176.

Paruta, Paolo, *Political Discourses [Discorsi Politiche],* en *Opere Politiche,* ed. C. Monzani, 2 vols. (Florencia, 1852), vol. 2, pp. 1-371.

Patrizi, Francesco, *The Founding of a Republic [De Institutione Reipublicae]* (París, 1585).

–, *The Kingdom and the Education of the King [De Regno et Regis Institutione]* (Prato, 1531).

Petrarch, Francesco, *Il Canzoniere,* ed. Michele Scherillo (Milán, 1908).

–, *The Life of Solitude [De Vita Solitaria],* trad. y ed. Jacob Zeitlin (Illinois, 1924).

–, *On Familiar Matters [Familiarium Rerum Libri],* ed. Vittorio Rossi, 4 vols. (Florencia, 1968).

–, *On Famous Men [De Viris Illustribus],* ed. Guido Martellotti (Florencia, 1964).

–, *On his Own Ignorance and that of Many others,* trad. Hans Nachod, en *The Renaissance Philosophy of Man,* ed. E. Cassirer *et al.* (Chicago, 1948), pp. 47-133.

–, *On Memorable Matters [Rerum Memorandum Libri],* ed. Giuseppe Billanovich (Florencia, 1945).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the Dignity of Man,* trad. Elizabeth Forbes, en *The Renaissance Philosophy of Man,* ed. Ernst Cassirer *et al.* (Chicago, 1948), pp. 223-254.

Piccolomini, Aeneas Sylvius, *The Education of Children [De Liberorum Educatione],* en *Opera Omnia* (Francfort, 1967), pp. 965-992.

Plato, *Laws,* trad. R. G. Bury, 2 vols. (Londres, 1952).

Poggio Bracciolini, "Letter to Duke Filippo Maria of Milan" ['Poggius… Philippo Mariae… Duci Mediolani'], en *Opera Omnia,* ed. Riccardo Fubini, 4 vols. (Turín, 1964), vol. III, pt. ii, pp. 179-187.

–, *On Avarice and Luxury [De Avaritia et Luxuria],* en *Opera Ommia,* ed. Fubini, vol. I, pp. 2-31.

–, *On Nobility [De Nobilitate],* en *Opera Omnia,* ed. Fubini, vol. I, pp. 64-83.

–, *On the Misery of the Human Condition [De Miseria Conditionis Humanae],* en *Opera Omnia,* ed. Fubini, vol. I, pp. 88-131.

Pontano, Giovanni, *On Fortune [De Fortuna],* en *Opera Omnia,* 3 vols. (Basilea, 1538), vol. I, pp. 497-584.

–, *On Liberality [De Liberalitate],* en *I trattati delle virtù sociali,* ed. Francesco Tateo (Roma, 1965), pp. 1-63.

–, *On Magnificence [De Magnificentia],* en *I trattati,* ed. Tateo, pp. 83-121.

–, *The Prince [De Principe]* en *Prosatori Latini del quattrocento,* ed. Eugenio Garin (Milán, s. f.), pp. 1023-1063.

Ptolemy of Lucca, *Ecclesiastical History [Historia Ecclesiastica],* en *Rerum Italicarum Scriptores,* ed. Lodovico Muratori, 25 vols. (Milán, 1723-1751), vol. XI, cols. 741-1242.

–, *The Rule of Princes [De Regimine Principum],* en St. Thomas Aquinas, *Opuscula Omnia,* ed. Jean Perrier, vol. I (París, 1949), Apéndice I, pp. 269-426.

Rabelais, François, *Epistle of Dedication to the Medical Letters of Manardus,* en *The Five Books and Minor Writings,* trad. y ed. W. F. Smith, 2 vols. (Londres, 1893), vol. II, pp. 499-501.

Rabelais, François, *The Histories of Gargantua and Pantagruel,* trad. J. M. Cohen (Harmondsworth, 1955).

Remigio de' Girolami, *The Common Good [De Bono Communi],* extractos trad. en L. Minio-Paluello "Remigio Girolami's *De Bono Communi:* Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's answer to the Crisis", *Italian Studies* II (1956), pp. 56-71.

–, *The Good of Peace [De Bono Pacis],* ed. Charles T. Davis, en *Studi Danteschi* 36 (1959), pp. 123-136.

Ribadeneyra, Pedro, *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli,* trad. y ed. George Albert Moore (Maryland, 1949).

Rinuccini, Alamanni, *A Dialogue on Liberty [Dialogus de Libertate],* ed. Francesco Adorno, en *Atti e Memorie dell' accademia Toscana di scienze e lettere "La Colombaria",* vol. 22 (1957), pp. 265-303.

Rolandino of Padua, *A Chronicle of Padua [Patavini Chronica],* ed. Philipp Jaffé, en *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores,* vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover, 1866), pp. 32-147.

Romoaldo of Salerno, *Annals* [893 to 1178] *[Annales],* ed. W. Arndt en *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores,* vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover, 1866), pp. 398-461.

Sadoleto, Jacopo, *The Right Education of Boys [De Pueris Recte Instituendis],* en *Sadoleto on Education,* trad. y ed. E. T. Campagnac y K. Forbes (Oxford, 1916).

Salamonio, Mario, *The Sovereignty of the Roman Patriciate [Patritii Romani de Principatu]* (Roma, 1544).

Salutati, Coluccio, *Epistolae,* ed. Giuseppe Rigacci, 2 vols. (Florencia, 1741-1742).

–, *Epistolario,* ed. Franceso Novati, en *Fonti per la storia d'Italia,* 5 vols. (Roma, 1891-1911).

–, "Letter to Giuliano Zonarini", trad. en Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass., 1925), pp. 300-308.

–, "Letter to John Dominici", trad. en Emerton, *Humanism and Tyranny,* pp. 346-377.

–, "Reply" [a Giangaleazzo Visconti] ["Responsio"], en *Rerum Italicarum Scriptores,* ed. Lodovico Muratori, 25 vols. (Milán, 1723-1751), vol. 16, cols. 815-817.

–, *A Treatise on Tyrants,* trad. Emerton, en *Humanism and Tyranny,* pp. 70-116.

Savonarola, Girolamo, "On Political and Kingly Goverment" ["De Politia et Regno"], en *Compendium Totius Philosophiae* (Venecia, 1542), pp. 576-599.

–, *A Tract on the Constitution and Government of Florence [Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze],* en *Prediche sopra Aggeo,* ed. Luigi Firpo (Roma, 1965), pp. 433-487.

Skelton, John, *The Complete Poems,* ed. Philip Henderson (Londres, 1931).

Smith, sir Thomas, *The Commonwealth of England [De Republica Anglorum],* ed. L. Alston (Cambridge, 1906).

–, *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England,* ed. Elizabeth Lamond (Cambridge, 1893).

Starkey, Thomas, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset,* ed. Kathleen M. Burton (Londres, 1948).

Sturm, Johann, *The Education of Princes [De Educatione Principum]* (Estrasburgo, 1551).

Thomas Aquinas, St. *The Rule of Princes [De Regno sive De Regimine Principum],* en *Oposcula Omnia,* ed. Jean Perrier, vol. I (París, 1949), pp. 221-267.

Torre, Felipe de la, *The Education of a Christian King, mainly taken from the Scriptures [Institucion de un Rey Christiano, Colegida principalmente de la Santa Escritura]* (Amberes, 1556).

Valla, Lorenzo, *Annotations on the New Testament [In Novum Testamentum… Annotationes],* en *Opera Omnia,* ed. Eugenio Garin, 2 vols. (Turín, 1962), vol. I, pp. 801-895.

–, *A Declamation on the False Donation of Constantine [De Falso… Constantini Donatione Declamatio],* ed. Walther Schwahn (Leipzig, 1928).

–, *A Letter to Candido Decembrio [Epistola… Candido Decembri],* en *Opera Omnia,* ed. Garin, vol. I, pp. 633-643.

–, *In Praise of Saint Thomas Aquinas,* trad. M. Esther Hanley, en *Renaissance Philosophy,* ed. Leonard A. Kennedy (La Haya, 1973), pp. 17-27.

–, *Six Books on the Elegancies of the Latin Language [Elegantiarum latinae linguae libri sex],* en *Opera Omnia,* ed. Garin, vol. I, pp. 1-235.

Vegio, Maffeo, *The Education of Children [De Educatione Liberorum],* ed. Maria W. Fanning, 2 vols. (Washington, D.C., 1933-1936).

Vergerio, Pier Paolo, *On Good Manners [De Ingenuis Moribus],* trad. en W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (Nueva York, 1963), pp. 96-118.

–, "Letter in the Name of Cicero to Petrarch" ["P. P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca"], en *Epistolario di Pier Paulo Vergerio,* ed. Leonardo Smith (Roma, 1934), pp. 436-445.

–, *On Monarchy or the best form of Rule [De Monarchia sive de optime principatu],* en *Epistolario,* ed. Smith, pp. 447-450.

Vespasiano da Bisticci, *The Lives of Illustrious Men of the Fifteenth Century,* trad. como *Renaissance Princes, Popes and Prelates* por William George y Emily Waters, Introd. por Myron P. Gilmore (Nueva York, 1963).

Villani, Giovanni, *Chronicle,* en *Cronice di Giovanni, Matteo e Filippo Villani,* ed. D. A. Racheli, 2 vols. (Trieste,

1857-1858).

Vives, Juan Luis, *On Education,* trad. y ed. Foster Watson (Cambridge, 1913).

Wimpfeling, Jacob, *Agatharchia, that is, Good Government. Or, the Epitome of a Good Prince [Agatharchia, id est, Bonus Principatus: Vel Epitoma boni principis],* en *De Instruendo principe… Imago,* ed. M. A. Pitsillio (Estrasburgo, 1606), pp. 181-206.

Zasius, Ulrich, *A Commentary on Cicero's Rhetoric to Herennius [In M. T. Ciceronis Rhetoricen ad Herennium Commentaria],* en *Opera Omnia,* 7 vols. (Darmstadt, 1964-1966), vol. v, cols. 378-490.

–, *An Epitome of the Custom of Fiefs [Usus Feudorum Epitome],* en *Opera Omnia,* vol. iv, cols. 243-342.

–, *Judgments, or Legal Opinions [Consilia, sive Iuris Responsa],* en *Opera Omnia,* vol. vi, cols. 9-576.

FUENTES SECUNDARIAS

Adams, Robert P. (1962), *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496-1535* (Seattle, 1962).

D'Addio, Mario (1954), *L'Idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il De Principatu di Mario Salamonio* (Milán, 1954).

Allen, A. M. (1910), *A History of Verona* (Londres, 1910).

Allen, J. W. (1957), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Londres, ed. rev. 1957).

Allen, Peter R. (1963), "*Utopia* and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses",

Studies in the Renaissance 10 (1963), pp. 91-107.

Ames, Russell (1949), *Citizen Thomas More and his Utopia* (Princeton, N. J., 1949).

Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State* (Londres, 1974).

Anglo, Sydney (1969), *Machiavelli: a dissection* (Londres, 1969).

Armstrong, Edward (1932), "Italy in the time of Dante" en *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner *et al.,* 8 vols. (Cambridge, 1911-1936), vol. 7, pp. 1-48.

–(1936), "The Papacy and Naples in the Fifteenth Century", en *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner *et al.,* 8 vols. (1911-1936), vol. 8, pp. 158-201.

Avineri, Schlomo (1962), "War and Slavery in More's *Utopia", International Review of Social History* 7 (1962), pp. 260-290.

Bailey, D. S. (1952), *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England* (Edimburgo, 1952).

Bainton, Roland H. (1951), "The *Querela Pacis* of Erasmus, Classical and Christian Sources", *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951), pp. 32-48.

Balzani, Ugo (1926), "Frederick Barbarossa and the Lombard League", en *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner *et al.,* 8 vols. (Cambridge, 1911-1936, vol. 5, pp. 413-453.

Banker, James R. (1974), "The *Ars Dictaminis* and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century", *Medievalia et Humanistica,* New Series, 5 (1974), pp. 153-168.

Baron, Hans (1938a), "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance", *Bulletin*

of the John Rylands Library 22 (1938), pp. 72-97.

–(1938b), "Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought", *Speculum* 13 (1938), pp. 1-37.

–(1955), *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice* (Cambridge, Mass., 1955).

–(1958), "Moot Problems of Renaissance Interpretation: an Answer to Wallace K. Ferguson", *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 26-34.

–(1961), "Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of 'The Prince'", *The English Historical Review* 76 (1961), pp. 217-253.

–(1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance,* 2ª ed. (Princeton, N. J., 1966).

–(1967), "Leonardo Bruni: 'Professional Rhetorician' or 'Civic Humanist'?", *Past and Present* 36 (1967), pp. 21-37.

–(1968), *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968).

Bataillon, Marcel (1937), *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* (París, 1937). (Hay versión española del FCE.)

Bayley, C. C. (1961), *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto, 1961).

Bec, Christian (1967), *Les Marchands écrivains: affaires et humanisme à Florence, 1375-1434* (París, 1967).

Becker, Marvin B. (1960), "Some Aspects of Oligarchical, Dictatorial and Popular Signorie in Florence, 1282-1382", *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960), pp. 421-439.

–(1962), "Florentine 'Libertas': political Independents and 'Novi Cives', 1372-1378", *Traditio,* 18 (1962), pp. 393-407.

–(1966), "Dante and his Literary Contemporaries as Political Men", *Speculum* 41 (1966), pp. 665-680.

–(1968), "The Florentine Territorial State and Civic Humanism in the Early Renaissance", en *Florentine Studies,* ed. Nicolai Rubinstein (Londres, 1968), pp. 109-139.

Berlin, Isaiah (1972), "The Originality of Machiavelli", en *Studies on Machiavelli,* ed. Myron P. Gilmore (Florencia, 1972), pp. 147-206.

Bertilli, S. (1960), "Nota Introduttiva" to Niccolo Machiavelli, *Il Principe e Discorsi* (Milán, 1960).

Bevington, David M. (1961), "The Dialogue in *Utopia:* two sides to the Question", *Studies in Philology* 58 (1961), pp. 496-509.

Boase, T. S. R. (1933), *Boniface VIII* (Londres, 1933).

Bonadeo, Alfredo (1973), *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolo Machiavelli* (Berkeley, Calif., 1973).

Born, Lester K. (1965), "Introduction" to Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince,* ed. Lester K. Born (Nueva York, 1936, reimp. 1965), pp. 3-130.

Bouwsma, William J. (1968), *Venice and the Defence of Republican Liberty* (Berkeley, Calif., 1968).

Bowsky, William M. (1960), *Henry VII in Italy: The Conflict of Empire and City-State, 1310-1313* (Lincoln, Nebraska, 1960).

–(1962), "The *Buon Governo* of Siena (1287-1355): a Mediaeval Italian Oligarchy", *Speculum* 37 (1962), pp. 368-381.

–(1967), "The Medieval Commune and Internal Violence: police power and public safety in Siena, 1287-1355", *The American Historical Review* 73 (1967), pp. 1-17.

Brinton, Selwyn (1927), *The Gonzaga-Lords of Mantua* (Londres, 1927).

Brucker, Gene A. (1962), *Florentine Politics and Society 1343-1378* (Princeton, N. J., 1962).

Bryson, Frederick Robertson (1935), *The Point of Honor in Sixteenth Century Italy: an Aspect of the Life of the Gentleman* (Nueva York, 1935).

Bueno de Mesquita, D. M. (1941), *Giangaleazzo Visconti, Duke of Milan (1351-1402)* (Cambridge, 1941).

–(1965), "The Place of Despotism in Italian Politics", en *Europe in the Later Middle Ages,* ed. J. R. Hale *et al.* (Londres, 1965), pp. 301-33l.

Burckhardt, Jacob (1960), *The Civilization of the Renaissance in Italy,* trad. S. G. C. Middlemore: Phaidon Edn (Londres, 1960).

Bush, Douglas (1939), *The Renaissance and English Humanism* (Toronto, 1939).

Butterfield, H. (1940), *The Statecraft of Machiavelli* (Londres, 1940).

Cameron, Kenneth W. (1941), *Authorship and Sources of "Gentleness and Nobility"* (Raleigh, Carolina del Norte, 1941).

Campana, Augusto (1946), "The Origin of the Word 'Humanist'", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), pp. 60-73.

Campbell, W. E. (1930), *More's Utopia and his Social Teaching* (Londres, 1930).

Cantimori, Delio (1937), "Rhetoric and Politics in Italian Humanism", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937-1938), pp. 83-102.

Carmody, Francis J. (1948), "Introduction" to Brunetto Latini, *The Books of Treasure [Li Livres dou Tresor]* (California, 1948).

Cartwright, Julia (1908), *Baldesare Castiglione, the Perfect Courtier: his Life and Letters 1478-1529,* 2 vols. (Londres, 1908).

Caspari, Fritz (1968), *Humanism and the Social Order in Tudor England* (Chicago, 1954; reimp. Nueva York, 1968).

Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State* (New Haven, Conn., 1946). (Hay versión española del FCE.)

Chabod, Federico (1958), *Machiavelli and the Renaissance,* trad. David Moore (Londres, 1958).

Chambers, R. W. (1935), *Thomas More* (Londres, 1935).

Charlton, Kenneth (1965), *Education in Renaissance England* (Londres, 1965).

Church, William F. (1972), *Richelieu and Reason of State* (Princeton, N. J., 1972).

Clark, A. C. (1899), "The Literary Discoveries of Poggio", *The Classical Review* 13 (1899), pp. 119-130.

Cochrane, Eric W. (1961), "Machiavelli: 1940-1960", *The Journal of Modern History* 33 (1961), pp. 113-136.

–(1965), "The End of the Renaissance in Florence", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 27 (1965), pp. 7-29.

Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History* (Oxford, 1946). (Hay versión española del FCE.)

Collinson, Patrick (1967), *The Elizabethan Puritan Movement* (Londres, 1967).

Cosenza, Mario Emilio (1962), *A Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800,* vol. 5, *Synopsis and Bibliography* (Boston, Mass., 1962).

Cowper, J. M. (1872), "Introduction" a *The Select Works of Robert Crowley,* ed. J. M. Cowper (Londres, 1872), pp. ix-xxiii.

–(1874), "Introduction" to Henry Brinklow, *The Complaint of Roderick Mors,* ed. J. M. Cowper (Londres, 1874), pp. v-xxii.

Craig, Hardin (1950), *The Enchanted Glass: The Elizabethan Mind in Literature* (1935; reimp. Oxford, 1950).

Croce, Benedetto (1945), *Politics and Morals,* trad. Salvatore J. Castiglione (Nueva York, 1945).

Croft, H. H. S. (1880), "Life of Elyot", en Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor,* ed. H. H. S. Croft, 2 vols. (Londres, 1880), pp. xix-clxxxix.

Davis, Charles T. (1957), *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957).

–(1959), "Remigio de' Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace", *Studi Danteschi* 36 (1959), pp. 105-136.

–(1960), "An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio De' Girolami", *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960), pp. 662-676.

–(1965), "Education in Dante's Florence", *Speculum* 40 (1965), pp. 415-435.

–(1967), "Brunetto Latini and Dante", en *Studi Medievali* 8 (1967), pp. 421-450.

D'Entrèves, A. P. (1939), *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939).

D'Entrèves, A. P. (1952), *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952).

Dewar, Mary (1964), *Sir Thomas Smith: A Tudor Intellectual in Office* (Londres, 1964).

–(1966), "The Authorship of the 'Discourse of the Commonweal'", *The Economic History Review* 19 (1966), pp. 388-400.

Dickens, A. G. (1959), *Lollards and Protestants in the Diocese of York 1509-1558* (Londres, 1959).

–(1965), "The Reformation in England", en *The Reformation Crisis,* ed. Joel Hursfield (Londres, 1965), pp. 44-57.

Domandi, Mario (1965), "Translator's Preface", en Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman,* trad. Mario Domandi (Nueva York, 1965), pp. 33-38.

Donaldson, P. S. (1975), "Introduction" a *A Machiavellian Treatise* (Cambridge, 1975).

Donner, H. W. (1945), *Introduction to Utopia* (Londres, 1945).

Donovan, Richard B. (1967), "Salutati's Opinion of Non-Italian Latin Writers of the Middle Ages", *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 185-201.

Douglas, Richard M. (1959), *Jacopo Sadoleto, 1477-1547, Humanist and Reformer* (Cambridge, Mass., 1959).

Duhamel, P. Albert (1953), "The Oxford Lectures of John Colet", *The Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp. 493-510.

–(1977), "Medievalism of More's *Utopia*", en *Essential Articles for the Study of Thomas More,* ed. R. S. Sylvester y G. P. Marc'hadour (Hamden, Conn., 1977), pp. 234-250.

Dunn, John (1972), "The Identity of the History of Ideas", en *Philosophy, Politics and Society,* Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 158-173.

East, James R. (1968), "Brunetto Latini's Rhetoric of Letter Writing", *The Quarterly Journal of Speech* 54 (1968), pp. 241-246.

Edelman, Nathan (1938), "The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages", *The Romanic Review* 29 (1938), pp. 3-25.

Egenter, Richard (1934), "Die soziale Leitidee im 'Tractatus de bono communi' des Fr. Remigius von Florenz", *Scholastik* 9 (1934), pp. 79-92.

Elton, G. R. (1968), "Reform by Statute: Thomas Starkey's *Dialogue* and Thomas Cromwell's Policy", *Proceedings of the British Academy* 54 (1968), pp. 165-188.

–(1972), "Thomas More, Councillor (1517-1529)", en *St. Thomas More: Action and Contemplation,* ed. Richard S. Sylvester (Londres, 1972), pp. 85-122.

Emerton, Ephraim (1925), *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass., 1925).

Febvre, Lucien (1947), *Le problème de l'incroyance au* XVIe *siècle: la religion de Rabelais,* ed. rev. (París, 1947).

Fenlon, D. B. (1975), "England and Europe: *Utopia* and its Aftermath", *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975), pp. 115-135.

Ferguson, Arthur B. (1960), *The Indian Summer of English Chivalry* (Durham, N. C., 1960).

–(1963), "The Tudor Commonweal and the Sense of Change", *The Journal of British Studies* 3 (1963), pp. 11-35.

(1965), *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (Durham, N. C., 1965).

Ferguson, Wallace K. (1948), *The Renaissance in Historical Thought* (Nueva York, 1948).

–(1958), "The Interpretation of Italian Humanism: The Contribution of Hans Baron", *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 14-25.

Fernández, José A. (1973), "Erasmus on the Just War", *The Journal of the History of Ideas* 34 (1973), pp. 209-226.

Ferrari, Giuseppe (1860), *Histoire de la raison d'état* (París, 1860).

Fife, Robert H. (1957), *The Revolt of Martin Luther* (Nueva York, 1957).

Figgis, J. N. (1960), *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625* (Torchbook ed. Nueva York, 1960).

Fisher, Craig B. (1966), "The Pisan Clergy and a Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune", *Studies in Medieval and Renaissance History* 3 (1966), pp. 143-219.

Flanagan, Thomas (1972), "The Concept of *Fortuna* in Machiavelli", en *The Political Calculus,* ed. Anthony Parel (Toronto, 1972), pp. 127-156.

Fleisher, Martin (1973), *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Ginebra, 1972).

Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the sixteenth-century Revolution in the Methodology of Law and History* (Nueva York, 1963).

Garin, Eugenio (1965), *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance,* trad. Peter Munz (Oxford, 1965).

Geerken, John H. (1976), "Machiavelli Studies since 1969'", *The Journal of the History of Ideas* 37 (1976), pp. 351-368.

Germino, Dante (1972), *Modern Western Political Thought: Machiavelli to Marx* (Chicago, 1972).

Gewirth, Alan (1948), "John of Jandum and the *Defensor Pacis", Speculum* 23 (1948), pp. 267-272.

–(1951), *Marsilius of Padua: The Defender of Peace.* Volumen I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (Nueva York, 1951).

Gierke, Otto von (1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800,* trad. Ernest Barker, 2 vols. (Cambridge, 1934).

Gilbert, Allan H. (1938), *Machiavelli's Prince and its Forerunners* (Durham, Carolina del Norte, 1938).

Gilbert, Felix (1939), "The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli", *The Journal of Modern History* 11 (1939), pp. 449-483.

Gilbert, Felix (1949), "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: a Study on the Origin of Modern Political Thought", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), pp. 101-131.

–(1953), "The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi", The Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp. 136-156.

–(1957), "Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20 (1957), pp. 187-214.

–(1965), *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N. J., 1965).

Gilbert, Felix (1967), "The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice", *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 172-184.

–(1968), "The Venetian Constitution in Florentine Political Thought", en *Florentine Studies,* ed. Nicolai Rubinstein (Londres, 1968), pp. 463-500.

–(1969), "Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini", en *Action and Conviction in Early Modern Europe,* ed. Theodore K. Rabb y Jerrold E. Seigel (Princeton, N. J., 1969), pp. 90-116.

–(1972), "Machiavelli's 'Istorie Fiorentine'", en *Studies on Machiavelli,* ed. Myron P. Gilmore (Florencia, 1972), pp. 75-99.

–(1973), "Venice in the Crisis of the League of Cambrai", en *Renaissance Venice,* ed. J. R. Hale (Londres, 1973), pp. 274-292.

Gilbert, Neal W. (1960), *Renaissance Concepts of Method* (Nueva York, 1960).

Gilmore, Myron P. (1952), *The World of Humanism,* 1453-1517 (Nueva York, 1952).

–(1956), "Freedom and Determinism in Renaissance Historians", *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 49-60.

–(1973), "Myth and Reality in Venetian Political Theory", en *Renaissance Venice,* ed. J. R. Hale (Londres, 1973), pp. 431-444.

Gilson, Étienne (1924), *The Philosophy of St. Thomas Aquinas,* trad. Edward Bullough (Cambridge, 1924).

–(1948), *Dante the Philosopher,* trad. David Moore (Londres, 1948).

–(1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Nueva York, 1955).

Gray, Hanna H. (1963), "Renaissance Humanism: the pursuit of Eloquence", *The Journal of the History of Ideas* 24 (1963), pp. 497-514.

–(1965), "*Valla's Encomium of St. Thomas Aquinas* and the Humanist Conception of Christian Antiquity", en *Essays in History and Literature Presented by Fellows of the Newberry Library to Stanley Pargellis,* ed. Heinz Bluhm (Chicago, 1965), pp. 37-51.

Grayson, Cecil (1957), "The Humanism of Alberti", *Italian Studies* 12 (1957), pp. 37-56.

Green, Louis (1972), *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles* (Cambridge, 1972).

Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation,* 2ª ed. (Londres, 1964).

Greenleaf, W. H. (1964), *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700* (Londres, 1964).

Gregorovius, Ferdinand (1967), *A History of the City of Rome in the Middle Ages,* trad. Annie Hamilton, 8 vols. (Londres, 1909-1912, reimp. Nueva York, 1967).

Grendler, Paul F. (1966), "The Rejection of Learning in *Mid-Cinquecento* Italy", *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 230-249.

Grey, Ernest (1973), *Guevara, a Forgotten Renaissance Author* (La Haya, 1973).

Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and Works of Louis Le Roy* (Ginebra, 1966).

–(1973), *Ferrara: The Style of a Renaissance Despotism* (Princeton, N. J., 1973).

Hale, J. R. (1961), *Machiavelli and Renaissance Italy* (Londres, 1961).

Hannaford, I. (1972), "Machiavelli's Concept *of Virtù* en *The Prince* and *The Discourses* Reconsidered", *Political Studies* 20 (1972), pp. 185-189.

Haskins, Charles Homer (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927).

–(1929), "The Early *Artes Dictandi* in Italy", en *Studies in Medieval Culture* (Oxford, 1929), pp. 170-192.

Hay, Denys (1959), "Flavio Biondo and the Middle Ages", *Proceedings of the British Academy* 45 (1959), pp. 97-125.

–(1961), *The Italian Renaissance in its Historical Background* (Cambridge, 1961).

–(1965), "The Early Renaissance in England", en *From the Renaissance to the Counter-Reformation,* ed. Charles H. Carter (Nueva York, 1965), pp. 95-112.

Hazeltine, H. D. (1926), "Roman and Canon Law in the Middle Ages", en *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner *et al.,* 8 vols. (1911-1936), vol. 5, pp. 697-764.

Herlihy, David (1967), *Medieval and Renaissance Pistoia* (New Haven, Conn., 1967).

Hertter, Fritz (1910), *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* (Leipzig/Berlín, 1910).

Hexter, J. H. (1952), *More's* Utopia: *The Biography of an Idea* (Princeton, N. J., 1952).

–(1956), "Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation", *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 75-96.

–(1961), "Thomas More: on the Margins of Modernity", *The Journal of British Studies* 1 (1961), pp. 20-37.

Hexter, J. H. (1964), "The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia*", *The American Historical Review* 69 (1964), pp. 945-968.

–(1965), "Introduction" to Thomas More, *Utopia,* en *The Complete Works of St. Thomas More,* vol. 4 (New Haven, Conn., 1965), pp. xv-cxxiv.

Hirsch, Rudolf (1971), "Printing and the spread of humanism in Germany", en *Renaissance Men and Ideas,* ed. Robert Schwoebel (Nueva York, 1971), pp. 23-37.

Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests* (Princeton, N. J., 1977).

Hogrefe, Pearl (1959), *The Sir Thomas More Circle* (Urbana, Ill., 1959).

Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation,* trad. Roland H. Bainton (New Haven, Conn., 1937).

Hollis, Martin (1977), *Models of Man* (Cambridge, 1977).

Holmes, George (1969), *The Florentine Enlightenment, 1400-1450* (Londres, 1969).

–(1973), "The Emergence of an Urban Ideology at Florence", en *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (1973), pp. 111-134.

Hornik, Henry (1960), "Three Interpretations of the French Renaissance", *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 43-66.

Huizinga, J. (1952), *Erasmus of Rotterdam* (Londres, 1952).

Hyde, J. K. (1965), "Medieval Descriptions of Cities", *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965-1966), pp. 308-340.

–(1966a), *Padua in the Age of Dante* (Manchester, 1966).

–(1966b), "Italian Social Chronicles in the Middle Ages", *Bulletin of the John Rylands Library* 49 (1966-1967), pp. 107-132.

–(1973), *Society and Politics in Medieval Italy: the Evolution of the Civil Life, 1000-1350* (London, 1973).

Hyma, Albert (1940), "The Continental Origins of English Humanism", *The Huntington Library Quarterly* 4 (1940-1), pp. 1-25.

Janeau, Hubert (1953), "La pensée politique de Rabelais", en *Travaux d'humanisme et renaissance* 7 (1953), pp. 15-35.

Jayne, Sears (1963), *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford, 1963).

Jones, P. J. (1965), "Communes and Despots: The City State in Late Medieval Italy", *Transactions of the Royal Historical Society* 15 (1965), pp. 71-96.

–(1974), *The Malatesta of Rimini and the Papal State* (Cambridge, 1974).

Jones, Whitney R. D. (1970), *The Tudor Commonwealth, 1529-1559* (Londres, 1970).

Jordan, W. K. (1968), *Edward VI,* vol. I, *The Young King* (Londres, 1968).

–(1970), *Edward VI,* vol. II, *The Threshold of Power* (Londres, 1970).

Kantorowicz, Ernst H. (1941), "An 'Autobiography' of Guido Faba", *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941-1943), pp. 253-280.

Kantorowicz, Ernst H. (1943), "Anonymi 'Aurea Gemma'", *Medievalia et humanistica* 1 (1943), pp. 41-57.

–(1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, N. J., 1957).

Kautsky, Karl (1927), *Thomas More and his Utopia,* trad. H. J. Stenning (Londres, 1927).

Keen, M. H. (1965), "The Political Thought of the Fourteenth Century Civilians", en *Trends in Medieval Political Thought,* ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 105-126.

Kelley, Donald R. (1966), "Legal Humanism and the Sense of History", *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 184-199.

–(1970), *Foundations of Modern Historical Scholarship* (Nueva York, 1970).

Kisch, Guido (1961), "Humanistic Jurisprudence", *Studies in the Renaissance* 8 (1961), pp. 71-87.

Knapke, Paul J. (1939), *Frederic Barbarossa's Conflict with the Papacy* (Washington, D. C., 1939).

Knowles, David (1962), *The Evolution of Medieval Thought* (Londres, 1962).

Kontos, Alkis (1972), "Success and Knowledge in Machiavelli", en *The Political Calculus,* ed. Anthony Parel (Toronto, 1972), pp. 83-100.

Kristeller, Paul Oskar (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956).

–(1961), *Renaissance Thought I: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains* (Nueva York, 1961).

–(1962a), "Studies on Renaissance Humanism during the Last Twenty Years", *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 7-30.

–(1962b), "The European Diffusion of Italian Humanism", *Italica* 39 (1962), pp. 1-20.

–(1965), *Renaissance Thought* II*: Papers on Humanism and the Arts* (Nueva York, 1965).

La Brosse, O. de (1965), *Le Pape et le concile* (París, 1965).

Lagarde, Georges de (1948), *La Naissance de l'esprit laique au déclin du moyen age:* vol. II: *Marsile de Padoue,* 2ª ed. (París, 1948).

Lamond, Elizabeth (1893), "Introduction" to *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England,* ed. Elizabeth Lamond (Cambridge, 1893), pp. ix-lxxii.

Larner, John (1965), *The Lords of Romagna* (Londres, 1965).

–(1971), *Culture and Society in Italy, 1290-1420* (Londres, 1971).

Lecler, J. (1960), *Toleration and the Reformation,* trad. T. L. Westow, 2 vols. (Londres, 1960).

Lehmberg, Stanford E. (1960), *Sir Thomas Elyot, Tudor Humanist* (Austin, Texas, 1960).

–(1961), "English Humanists, the Reformation and the Problem of Counsel", *Archiv für Reformationsgeschichte* 52 (1961), pp. 74-90.

Lehmberg, Stanford E. (1962), "Introduction" to Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor,* ed. S. E. Lehmberg (Londres, 1962).

Lewis, C. S. (1954), *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama* (Oxford, 1954).

Lida de Malkiel, Maria Rosa (1968), *L'Idée de la gloire dans la tradition occidentale,* trads. del español por Sylvia Roubaud (París, 1968).

Limentani, U. (1965), "Dante's Political Thought", en *The Mind of Dante,* ed. U. Limentani (Cambridge, 1965), pp. 113-137.

Lyell, James P. R. (1917), *Cardinal Ximenes… with an account of the Complutensian Polyglot Bible* (Londres, 1917).

Macaulay, Thomas Babington (1907), "Machiavelli", en *Critical and Historical Essays,* ed. A. J. Grieve, 2 vols. (Londres, 1907), vol. II, pp. 1-37.

McConica, James Kelsey (1965), *English Humanists and Reformation Politics* (Oxford, 1965).

MacIntyre, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics* (Nueva York, 1966).

–(1971), *Against The Self-Images of the Age* (Londres, 1971).

McKeon, Richard (1942), "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum* 17 (1942), pp. 1-32.

McNeil, David O. (1975), *Guillaume Budé and Humanism in the reign of Fran*cis *I* (Ginebra, 1975).

Major, John M. (1964), *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism* (Lincoln, Nebraska, 1964).

Mallett, Michael (1974), *Mercenaries and their Masters* (Londres, 1974).

Marrou, H. I. (1956), *A History of Education in Antiquity,* trad. G. Lamb (Londres, 1956).

Martines, Lauro (1963), *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460* (Princeton, N. J., 1963).

Mattingly, Garrett (1961), "Some Revisions of the Political History of the Renaissance", en *The Renaissance,* ed. Tinsley Helton (Wisc., 1961).

Mazzeo, Joseph A. (1967), *Renaissance and Revolution: The Remaking of European Thought* (Londres, 1967).

Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism,* trad. Douglas Scott (Londres, 1957).

Menut, Albert D. (1943), "Castiglione and the Nicomachean Ethics", *Publications of the Modern Language Association* 58 (1943), pp. 308-321.

Mesnard, Pierre (1936), *L'Essor de la philosophie politique au* XVIe *siècle* (París, 1936).

Minio-Paluello, L. (1956), "Remigio Girolami's *De Bono Communi:* Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis", *Italian Studies* II (1956), pp. 56-71.

Mitchell, Rosamund J. (1936), "English Law Students at Bologna in the Fifteenth Century", *The English Historical Review* 51 (1936), pp. 270-287.

–(1938), *John Tiptoft (1427-1470)* (Londres, 1938).

Mommsen, Theodor E. (1959a), "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'", en *Medieval and Renaissance Studies,* ed. Eugene F. Rice (Ithaca, 1959), pp. 106-129.

–(1959b), "Petrarch and the Story of the Choice of Hercules", *Medieval and Renaissance Studies,* ed. Rice, pp. 175-196.

–(1959c), "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God", *Medieval and Renaissance Studies,* ed. Rice, pp. 265-298.

Monfasini, John (1976), *George of Trebizond* (Leiden, 1976).

Monzani, C. (1852), "Della vita e delle opere di Paolo Paruta", en *Opere politiche di Paolo Paruta,* 2 vols. (Florencia, 1852), I, pp. v-c.

Morris, Christopher (1953), *Political Thought in England: Tyndale to Hooker* (Londres, 1953).

Munz, Peter (1969), *Frederick Barbarossa: A Study in Medieval Politics* (Londres, 1969).

Murphy, James J. (1971a), *Medieval Rhetoric: A Select Bibliography* (Toronto, 1971).

–(1971b), *Three Medieval Rhetorical Arts* (Berkeley, Calif., 1971).

–(1974), *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley, Calif., 1974).

Nauert, Charles G. (1965), *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought,* en *Illinois Studies in the Social Sciences* 55 (Urbana, Ill., 1965).

Nolhac, Pierre de (1925), *Érasme et l'Italie* (París, 1925).

Nordström, Johan (1933), *Moyen Âge et Renaissance,* trad. T. Hammar (París, 1933).

Noreña, Carlos G. (1970), *Juan Luis Vives* (La Haya, 1970).

Offler, H. S. (1956), "Empire and Papacy: the Last Struggle", *Transactions of the Royal Historical Society,* 5th Series, 6 (1956), pp. 21-47.

Pacaut, Marcel (1956), *Alexandre III: Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre* (París, 1956).

Paetow, Louis J. (1910), *The Arts Course at Medieval Universities* (Urbana Champaign, Ill., 1910).

Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and Renascences in Western Art* (Estocolmo, 1960).

Parks, George B. (1954), *The English Traveler to Italy: the Middle Ages (to 1525)* (Stanford, Calif., 1954).

Partner, Peter (1972), *The Lands of St. Peter: the Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (Londres, 1972).

Patch, Howard R. (1922), *The Tradition of the Goddess Fortuna* (Northampton, Mass., 1922).

Phillips, Margaret Mann (1949), *Erasmus and the Northern Renaissance* (Londres, 1949).

–(1964), *The "Adages" of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).

Philips, Mark (1977), *Francesco Guicciardini: the Historian's Craft* (Toronto, 1977).

Plamenatz, J. P. (1963), *Man and Society,* 2 vols. (Londres, 1963).

Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957).

–(1971), *Politics, Language and Time* (Nueva York, 1971).

–(1975), *The Machiavellian Moment* (Princeton, N. J., 1975).

Previté-Orton, C. W. (1929) "Italy, 1250-1290", en *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner *et al.,* 8 vols. (Cambridge, 1911-1936), vol. 6, pp. 166-204.

–(1935), "Marsilius of Padua", *Proceedings of the British Academy* 21 (1935), pp. 137-183.

Price, Russell (1973), "The Senses of *Virtù* in Machiavelli", *The European Studies Review* 3 (1973), pp. 315-345.

Pullan, B. (1973), *A History of Early Renaissance Italy* (Londres, 1973).

Raab, Felix (1964), *The English Face of Machiavelli* (Londres, 1964).

Rabil, Albert (1972), *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist* (San Antonio, 1972).

Rand, E. K. (1929), "The Classics in the Thirteenth Century", *Speculum* 4 (1929), pp. 249-269.

Rathé, C. Edward (1968), "Introduction" to Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (Ginebra, 1968).

Redondo, A. (1976), *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps* (Ginebra, 1976).

Reeves, Marjorie (1965), "Marsiglio of Padua and Dante Alighieri", en *Trends in Medieval Political Thought,* ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 86-104.

Renaudet, Augustin (1922), *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents Florentines (1510-1512)* (París, 1922).

–(1953), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)* (2ª ed., París, 1953).

Reynolds, Beatrice R. (1955), "Latin Historiography: a Survey 1400-1600", *Studies in the Renaissance* 2 (1955), pp. 7-66.

Rice, Eugene F. (1952), "John Colet and the Annihilation of the Natural", *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 141-163.

–(1958), *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge, Mass., 1958).

Richardson, Brian (1971), "Pontano's *De Prudentia* and Machiavelli's *Discorsi", Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 33 (1971), pp. 353-357.

–(1972), "The Structure of Machiavelli's *Discorsi", Italica* 49 (1972), pp. 460-471.

Ridolfi, Roberto (1959), *The Life of Girolamo Savonarola,* trad. Cecil Grayson (Londres, 1959).

–(1963), *The Life of Niccolo Machiavelli,* trad. Cecil Grayson (Londres, 1963).

Ridolfi, Roberto (1967), *The Life of Francesco Guicciardini,* trad. Cecil Grayson (Londres, 1967).

Riesenberg, Peter (1956), *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (Nueva York, 1956).

–(1969), "Civism and Roman Law in Fourteenth-Century Italian Society", en *Explorations in Economic History* 7 (1969), pp. 237-254.

Robathan, Dorothy M. (1970), "Flavio Biondo's *Roma Instaurata", Medievalia et Humanistica,* New Series vol. 1 (1970), pp. 203-216.

Robey, David (1973), "P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and civic values in the work of an early humanist", *Past and Present* 58 (1973), pp. 3-37.

Rousseau, G. S. (1965), "The *Discorsi* of Machiavelli: History and Theory", *Cahiers d'histoire mondiale* 9 (1965-1966), pp. 143-161.

Rubinstein, Nicolai (1942), "The Beginnings of Political Thought in Florence", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), pp. 198-227.

–(1952), "Florence and the Despots: some Aspects of Florentine Diplomacy in the fourteenth century", *Transactions of the Royal Historical Society* (1952), pp. 21-45.

–(1957), "Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes", en *Fritz Saxl, 1890-*

1948: A Volume of Memorial Essays, ed. D. J. Gordon (Londres, 1957), pp. 165-183.

–(1958), "Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 179-207.

–(1960), "Politics and Constitution in Florence at the end of the Fifteenth Century", en *Italian Renaissance Studies,* ed. E. F. Jacob (Londres, 1960), pp. 148-183.

–(1965a), "Introduction" to Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections* (Nueva York, 1965), pp. 7-32.

–(1965b), "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time", en *Europe in the Late Middle Ages,* ed. J. R. Hale, J. R. L. Highfield y B. Smalley (Londres, 1965), pp. 44-74.

–(1966), *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)* (Oxford, 1966).

–(1968), "Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century", en *Florentine Studies,* ed. Nicolai Rubinstein (Londres, 1968), pp. 442-462.

Ruggiers, Paul G. (1964), *Florence in the Age of Dante* (Norman, Oklahoma, 1964).

Runciman, Steven (1958), *The Sicilian Vespers: a History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* (Cambridge, 1958).

Ryan, Lawrence V. (1972), "Book Four of Castiglione's *Courtier:* Climax or Afterthought", *Studies in the Renaissance* 19 (1972), pp. 156-179.

Saint-Laurent, J. de B. de (1970), *Les Idées monétaires et commerciales de Jean Bodin* (París, 1907; reimp. Nueva York, 1970).

Salvemini, Gaetano (1903), "Il 'Liber de regimine civitatum' di Giovanni da Viterbo", en *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 41 (1903), pp. 284-303.

Sandys, John Edwin (1964), *A History of Classical Scholarship,* 3 vols. (Cambridge, 1903-1908, reimp. Nueva York, 1964).

Saunders, Jason L. (1955), *Justus Lipsius: the Philosophy of Renaissance Stoicism* (Nueva York, 1955).

Schellhase, Kenneth C. (1976), *Tacitus in Renaissance Political Thought* (Chicago, 1976).

Schevill, Ferdinand (1936), *A History of Florence* (Nueva York, 1936).

Schipa, Michelangelo (1929), "Italy and Sicily under Frederick II", en *The Cambridge Medieval History,* ed. J. R. Tanner *et al.,* 8 vols. (Cambridge, 1911-1936), vol. VI, pp. 131-165.

Schwarz, W. (1955), *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955).

Seigel, Jerrold E. (1966), " 'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni", *Past and Present* 34 (1966), pp. 3-48.

–(1968), *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (Princeton, N. J., 1968).

Shapiro, Marianne (1975), "Mirror and Portrait: the structure *of Il libro del Cortegiano", The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 5 (1975), pp. 37-61.

Sheedy, Anna T. (1942), *Bartolus on Social Conditions in the Fourteenth Century* (Nueva York, 1942).

Shennan, J. H. (1974), *The Origins of the Modern European State, 1450-1725* (Londres, 1974).

Simon, Joan (1966), *Education and Society in Tudor England* (Cambridge, 1966).

Simone, Franco (1969), *The French Renaissance. Medieval Tradition and Italian Influence in Shaping the Renaissance in France,* trad. H. Gaston Hall (Londres, 1969).

Sismondi, J. C. L. S. de (1826), *Histoire des Républiques Italiennes du moyen âge,* 16 vols. (París, 1826).

Skinner, Quentin (1965), "History and Ideology in the English Revolution", *The Historical Journal* 8 (1965), pp. 151-178.

–(1966), "The Limits of Historical Explanations", *Philosophy* 41 (1966), pp. 199-215.

–(1967), "More's *Utopia", Past and Present* 38 (1967), pp. 153-168.

–(1969), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8 (1969), pp. 3-53.

–(1970), "Conventions and the Understanding of Speech Acts", *The Philosophical Quarterly* 20 (1970), pp. 118-138.

Skinner, Quentin (1971), "On Performing and Explaining Linguistic Actions", *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), pp. 1-21.

–(1972a), "'Social Meaning' and the Explanation of Social Action", en *Philosophy, Politics and Society,* Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 136-157.

–(1972b), "Motives, Intentions and the Interpretation of Tests", *New Literary History* 3 (1972), pp. 393-408.

–(1974a), "The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole", en *Historical*

Perspectives, ed. Neil McKendrick (Londres, 1974), pp. 93-128.

–(1974b), "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", *Political Theory* 2 (1974), pp. 277-303.

–(1975), "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History* 7 (1975-1976), pp. 209-232.

Smith, Pauline M. (1966), *The Anti-Courtier Trend in Sixteenth Century French Literature* (Ginebra, 1966).

Smith, Preserved (1923), *Erasmus: A Study of his Life, Ideals, and Place in History* (Londres, 1923).

Sorrentino, Andrea (1936), *Storia dell' Antimachiavellismo Europeo* (Nápoles, 1936).

Southgate, W. M. (1955), "Erasmus: Christian Humanism and Political Theory", *History* 40 (1955), pp. 240-254.

Spitz, Lewis W. (1957), *Conrad Celtis, The German Arch-Humanist* (Cambridge, Mass., 1957).

–(1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass., 1963).

Starn, Randolph (1968), *Donato Giannotti and his "Epistolae"* (Ginebra, 1968).

–(1972), "'Ante Machiavel': Machiavelli and Giannotti", en *Studies on Machiavelli,* ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 285-293.

Starnes, D. T. (1927), "Shakespeare and Elyot's *Governour", The University of Texas Bulletin: Studies in English* 7 (1927), pp. 112-132.

Stevens, Irma Ned (1974), "Aesthetic Distance in the *Utopia", Morena II* (1974), pp. 13-24.

Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill., 1958).

Struever, Nancy S. (1970), *The Language of History in the Renaissance* (Princeton, N. J., 1970).

Surtz, Edward (1957a), *The Praise of Pleasure* (Cambridge, Mass., 1957).

–(1957b), *The Praise of Wisdom* (Chicago, 1957).

–(1965), "Introduction", to Thomas More, *Utopia,* en *The Complete Works of St. Thomas More,* vol. 4 (New Haven, Conn., 1965), pp. cxxv-cxciv.

Tenenti, A. (1974), "Le *Momus* dans l'oeuvre de Leon Battista Alberti", en *Il Pensiero Politico* 7 (1974), pp. 321-333.

Tilley, Arthur (1918), *The Dawn of the French Renaissance* (Cambridge, 1918).

Trinkaus, Charles E. (1940), *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* (Nueva York, 1940).

–(1960), "A Humanist's Image of Humanism: the Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte", *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 90-147.

–(1970), *"In Our Image and Likeness": Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* 2 vols. (Londres, 1970).

Ullman, B. L. (1941), "Some Aspects of the Origin of Italian humanism", *Philological Quarterly* 20 (1941), pp. 212-223.

–(1946), "Leonardo Bruni and Humanistc Historiography", *Medievalia et Humanistica* 4 (1946), pp. 45-61.

–(1963), *The Humanism of Coluccio Salutati* (Padua, 1963).

Ullmann, Walter (1949), "The development of the Medieval Idea of Sovereignty", *The English Historical Review* 64 (1949), pp. 1-33.

–(1962), "De Bartoli Sententia: Concilium repraesentat mentem populi", en *Bartolo da Sassoferrato: Studi e Documenti,* 2 vols. (Milán, 1962), II, pp. 705-733.

–(1965), *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth, 1965).

–(1972), *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (Londres, 1972).

Van Cleve, Thomas C. (1972), *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen* (Oxford, 1972).

Viard, Paul Émile (1926), *André Alciat* (París, 1926).

Vinogradoff, Paul (1929), *Roman Law in Medieval Europe* (2ª ed., Oxford, 1929).

Waley, Daniel (1952), *Medieval Orvieto: The Political History of an Italian City-State, 1157-1334* (Cambridge, 1952).

–(1956), "Introduction" to Giovanni Botero, *The Reason of State,* trads. P. J. y D. P. Waley (Londres, 1956), pp. vii-xi.

–(1961), *The Papal State in the Thirteenth Century* (Londres, 1961).

–(1969), *The Italian City-Republics* (Londres, 1969).

Walzer, Michael (1966), *The Revolution of the Saints* (Londres, 1966).

Watt, John A. (1965), *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century* (Londres, 1965).

Weber, Max (1968), *Economy and Society,* ed. Guenther Roth y Claus Wittich, 3 vols. (Nueva York, 1968). (Hay versión española del FCE.)

Weinstein, Donald (1970), *Savonarola and Florence: Prophecy and patriotism in the Renaissance* (Princeton, N. J., 1970).

Weisinger, Herbert (1943), "The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 29 (1943), pp. 561-567.

–(1944), "Who Began the Revival of Learning? The Renaissance Point of View", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 30 (1944), pp. 625-638.

Weisinger, Herbert (1945a), "The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages as a cause of the Renaissance", *Speculum* 20 (1945), pp. 461-467.

–(1945b), "Ideas of History during the Renaissance", *The Journal of the History of Ideas* 6 (1945), pp. 415-435.

Weiss, Roberto (1938), "Cornelio Vitelli in France and England", *The Journal of the Warburg Institute* 2 (1938-1939), pp. 219-226.

–(1947), *The Dawn of Humanism in Italy* (Londres, 1947).

–(1951), "Lovato Lovati, 1241-1309", en *Italian Studies* 6 (1951), pp. 3-28.

–(1957), *Humanism in England During the Fifteenth Century* (2ª ed., Oxford, 1957).

–(1964), *The Spread of Italian Humanism* (Londres, 1964).

(1969), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford, 1969).

Whitfield, J. H. (1943), *Petrarch and the Renascence* (Oxford, 1943).

–(1947), *Machiavelli* (Oxford, 1947).

Wieruszowski, Helene (1971a), "A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collection of the Vatican Library", en *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Roma, 1971), pp. 331-345.

–(1971b), "*Ars Dictaminis* in the time of Daute", en *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy,* pp. 359-377.

–(1971c), "Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century", en *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy,* pp. 387-474.

–(1971d), "Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century", en *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy,* pp. 589-627.

Wilcox, Donald J. (1969), *The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century* (Cambridge, Mass., 1969).

Wilkins, Ernest H. (1943), "The Coronation of Petrarch", *Speculum* 18 (1943), pp. 155-197.

–(1959), *Petrarch's Later Years* (Cambridge, Mass., 1959).

–(1961), *Life of Petrarch* (Chicago, 1961).

Wilks, Michael (1963), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1963).

Wilmart, André (1933), "L 'Ars arengandi' de Jacques de Dinant", en *Analecta Regimensia* (Vatican City, 1933), pp. 113-151.

Witt, Ronald G. (1969), "The *De Tyranno* and Coluccio Salutati's view of Politics and Roman History", *Nuova Rivista Storica* 53 (1969), pp. 434-474.

–(1971), "The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy", en *Renaissance Studies in Honor of Hans*

Baron, ed. Anthony Molho y John A. Tedeschi (Florencia, 1971), pp. 173-199.

Witt, Ronald G. (1976), "Florentine Politics and the Ruling Class, 1382-1407", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), pp. 243-267.

Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Politican Thought* (Londres, 1961).

Wood, Neal (1967), "Machiavelli's Concept of *Virtù* Reconsidered", *Politican Studies* 15 (1967), pp. 159-172.

Woodward, William H. (1906), *Studies in Education during the Age of the Renaissance, 1400-1600* (Cambridge, 1906).

–(1963), *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (Nueva York, 1963).

Woolf, Cecil N. Sidney (1913), *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913).

ÍNDICE ANALÍTICO

Acciaiuoli, Donato: 169
Accolti, Benedetto: 128
Acursio, jurista: 122
Adalberto de Samaria: 47
Adda, batalla de (1259): 33
Agátocles de Sicilia: 136, 154
Agnadello, batalla de (1509): 159
Agrícola, Rodolfo: 210
Agrippa, Heinrich Cornelius: 233
d'Ailly, Pierre: 83
Alberico de Monte Cassino: 47*n.*
Alberti, Leon Battista: 87, 99, 193; detalles biográficos, 90; sobre el honor, 118; mercenarios, 94; príncipes, 126; repúblicas, 97; riqueza, 92; trabajo, 116; *virtus,* 109, 111, 113, 115
Alberto Magno: 68
Alberto della Scala de Verona: 43
Alcalá, Universidad de: 224
Alciato, Andrea: 123, 219; en Bourges, 219; detalles biográficos, 217, 219; y el humanismo jurídico, 217
Alejandría: 32
Alejandro III, papa: 32, 34
Alejandro IV, papa: 33
Alejandro VI, papa: 131, 165
Alejandro Magno: 242, 255
Alemannus, Hermannus: 68
Almain, Jacques: 83
Allen, J. W.: 161, 165*n.*, 200
Amberes: 231, 265
Ames, Russell: 270
Ancona, sitio de: 50, 51
Andrelini, Fausto: 208
Aníbal: 110, 151, 203
Arezzo: 45, 56, 57, 102
Aristóteles: 12, 58, 62, 65, 73, 74, 77*n.*, 81, 82, 94, 106, 108, 110, 126, 141, 166, 169, 175, 188, 208, 215, 255; influencia en Italia, 69-71; recuperación de sus obras, 67-69
Ars Dictaminis: 67, 212; y los clásicos, 53-55; en Francia, 55, 213-214; en Italia, 47-49; y la teoría política, 49-53
Ascham, Roger: 226, 227, 262
Asís: 88
Auberino, Caio: 209
Augusto, emperador romano: 242
Avignon: 213, 219; la Corte papal en, 213
Azzo d'Este de Ferrara: 43

Bacon, sir Francis: 124
Balbi, Girolamo: 208
Baldo de Ubaldis: 28, 31, 122
Banker, James: 54, 55
Barbaro, Francesco: 61, 157
Baron, Hans: 12, 45, 61, 72 y *n.,* 87 y *n.,* 88-90, 91*n.*, 95, 96 y *n.,* 100 y *n.,* 119 y *n.,* 169, 170*n.*, 172*n.*
Bartolo de Sassoferrato: 37-38, 71, 73-74, 84, 97, 99-100, 161, 164-165, 167, 230; sobre Aristóteles, 69; atacado por los humanistas, 122, 123; ciudades italianas, 30-31, 80; sobre el emperador, 28-29; faccionalismo, 76, 80-81; metodología de, 28-31, 122; sobre la nobleza, 77; soberanía popular, 79-83; *sibi princeps,* 30-31
Bartolomeo della Scala de Verona: 43
Barzizza, Gasparino da: 210
Bataillon, Marcel: 224
Baudouin, François: 123, 219
Becker, Marvin: 89
Becon, Thomas: 238-239
Benevento, batalla de (1266): 32
Berlin, Isaiah: 151
Bernardo de Meung: 54
Beroaldo, Filippo: 207
Beza, Teodoro: 7
Biblia, la: y el escolasticismo, 222; y la filología, 223-225; y los humanistas, 222-224; políglota (Alcalá), 224; traducciones de, 224-225; el Antiguo Testamento: 224; el Nuevo Testamento: 223-225
bien común, concepto del: 61-66, 75-77, 78-83, 189-195
Biondo, Flavio: 103, 127
"blancos", facción de los, en Florencia: 34-35, 42-43
Boccaccio, Giovanni: 61, 125
Boccalini, Trajano: 184, 203-204
Bodino, Juan: 7, 123, 185, 221-222, 240*n.*
Bolonia: 23, 28, 34; Universidad de, 27, 34, 69, 90, 162, 217, 219; (*Ars dictaminis* en, 47, 49, 51, 55)
Boncompagno da Signa: 47-51, 54 y *n.*
Bonifacio VIII, papa: 33, 34, 37
Bono da Lucca: 55
Bonvesin della Riva: 58-62, 64
Book of Noblesse, The: 255, 259
Borgia, César: 137, 148
Botero, Giovanni: 260 y *n.,* 261
Botticelli, Sandro: 104
Bouchet, Jean: 230
Bourges, Universidad de: 219
Bouwsma, William J.: 161
Brandolini, Aurelio: 222
Brescia: 25, 88
Brinklow, Henry: 237, 238-239, 240
Brucioli, Antonio: 170, 186
Bruneleschi, Filippo: 87, 104

Bruni, Leonardo: 61, 87, 100, 119-120, 132, 134, 161, 166, 169, 177, 178, 182, 186, 194, 208-209, sobre la corrupción, 101; detalles biográficos, 89-90, escolasticismo, 124; Florencia, 91, 100, 162-163; libertad, 94-96, 98, 101; mercenarios, 94-95; *negotium,* 125; el Renacimiento, 128-129; republicanismo, 97-98, 126; retórica, 106; *virtus,* 111, 126

Bruto, Junio: 178

Budé, Guillaume: 123, 208, 212, 215, 227, 229, 234, 243*n.*; detalles biográficos, 218; sobre la educación, 253-255; honor y gloria, 246, 259; monarquía, 232; las virtudes, 242, 263

Buenaventura, Federico: 260

Buenaventura, san: 68

Bueno de Mesquita: 26, 45

Buonaccolsi, los, de Mantua: 44

Buonaccorso da Montemagna: 98, 100, 248-249

Burckhardt, Jacob: 109, 112, 119

Bush, Douglas: 214

Bussi, Giovanni Andrea: 127

Butterfield, Herbert: 153, 185

calvinismo, el, y la justificación de la revolución: y la teoría de la resistencia, 12-13

Calvino, Juan: 7-9

Cambrai, Liga de (1508): 159, 180

Cambridge, Universidad de: 209, 238; y el humanismo, 239; y el protestantismo, 238-239

Camilo, Marco Furio: 100, 110, 178, 192

Campaldino, batalla de (1289): 45, 94

Cangrande della Scala de Verona: 44, 45, 56-57, 62

canónico, derecho: 34

Carafa, Diomede: 134, 136*n.*

"cardinales", virtudes, las: 53, 64, 109, 142-143, 241

Carlomagno, sacro emperador romano: 24

Carlos V, sacro emperador romano: 130, 132, 201, 227, 229

Carlos VIII, rey de Francia: 130, 160, 229

Carlos de Anjou: 32, 33, 45

Casalecchio, batalla de (1402): 88

Casaubon, Meric: 228

Cassirer, Ernst: 175

Castiglione, Baldesar: 134, 227-228 y *n.,* 275; sobre la educación, 139; sobre la fortuna, 136; honor, 135, 144; libertad, 140

Catalina de Médicis. *Véase* en Médicis, los

Catón, Marco Porcio: 72-73, 100

Cecchi, Domenico: 164 y *n.*

Celtis, Conrad: 211, 215

César, Julio: 73, 100-101, 177-178

Chabod, Federico: 162, 163*n.*

Chambers, R. W.: 267, 269*n.*

Chaucer, Geoffrey: 108

Chaundler, Thomas: 209

Chiaramonti, Escipión: 260*n.*

Cicerón, Marco Tulio: 19, 58, 65, 72-73, 110, 126, 208-210, 216, 219, 235; y los humanistas, 102-106; como retórico, 54 y *n.,* 55, 219-220

ciencia política, conceptos de la: 220-222

Ciompi, revuelta de los (1378): 91

ciudades-república italianas: aparición de las, 23-25, 42-43; y el imperio, 23-27, 28, 29, 30; y el papado, 32-35; y el republicanismo, 45-46, 59-66, 67, 71-83, 89-101, 156-201; y los *signori,* 43-45, 87-89, 130-135

Claudio, emperador romano: 223

Clemente IV, papa: 33

Clemente VII, papa: 132, 171, 181

Clericis Laicos (Bula de): 38

Clichtove, Josse: 227, 243, 249

Código Justiniano: 27, 28, 123, 214, 216, 220-222

Colet, John: 211 y *n.,* 212, 222-224, 244-245 y *n.,* 257-258

Colonna, Pompeyo: 160, 165

Collingwood, R. G.: 8*n.*

Compagni, Dino: 35, 58, 60-64, 114-115 y *n.,* 197

Concilio General de la Iglesia, el: 39, 159

Connan, François: 123

Conradino (hijo de Federico II): 32

Consejo de los Diez (Venecia): 156

Consiglio grande: en Florencia, 160 y *n.,* 165, 176, 186-187; en Venecia, 156-158, 186-187

Constantino, emperador romano: 168, 215

Constantinopla: 216

Constanza, Consejo de: 102; Paz de (1183), 25, 32

Contarini, Gasparo: 158 y *n.*

Conversino, Giovanni de: 107

Córdoba, Califato de: 67

corrupción: causada por el cristianismo, 182-183; causada por la riqueza, 61-62, 166-167, 178-179; igual a la falta de interés público, 101-102, 181-183, 194-195, 234-235; de Inglaterra, 236-241; de Italia, 183-184

Cortenuova, batalla de (1273): 25

Cortona: 88

Cremona: 25

Crinito, Pietro: 123, 216-219 y *n.*

cristianas, virtudes, las: 142-143, 244-246

Croft, H. H. S.: 241*n.*

crónicas de las ciudades italianas: 26-27, 35, 50-51. *Véase también* historia

Crowley, Robert: 228, 237-238

Cujas, Jacques: 123, 219

Da Nono, Giovanni: 77 y *n.*

Dante Alighieri: 7, 25, 33, 35-36, 37, 44-45, 70, 81, 84, 99, 197; Bruni sobre, 94-95, 125, sobre la fortuna, 113; su *Monarquía,* 35-37; sobre la nobleza, 64; sabiduría, 125

Davis, Charles T.: 72*n.*, 76

Decembrio, Pier Cándido: 122, 133, 208

Decembrio, Uberto: 133

Del Monte, Pietro: 208

Della Fonte, Bartolomeo: 106

D'Entrèves, A. P.: 36*n.*, 74

Desmarais, John: 212

déspotas. *Véase signori*

Dewar, Mary: 237*n.*, 240*n.*

dictadores: 46-50, 55; y el humanismo, 89 y *n.,* 90-91, 95-101, 119-120

Dinant, Jacques: 56
Discourse of the Common Weal, A.: 237 y *n.*, 239-241
Domandi, Mario: 200
dominicos, los: y la teoría política, 68-69, 162
donación de Constantino, la: 168, 215-217, 219
Donatello: 87, 104
Donati, Corso: 43
Doneau, Hugues: 219
Doni, Francesco: 133
Duccio di Buoninsegna: 213
Dudley, Edmundo: 255
Duhamel, P. A.: 267
Dunn, John: 8*n.*
Du Vair, Guillaume: 265
dux, el (Venecia): 156-159
Eduardo VI, rey de Inglaterra: 237, 239, 240
educación: ideales humanistas de la, 105-109, 138-139, 193, 253-255; de los príncipes, 226-227, 229, 232; tratados sobre la, 107, 226 y *n.*
Egidio Colonna: 80
Elton, G. R.: 228*n.*, 231*n.*
Elyot, sir Thomas: 227 y *n.*, 231, 235, 260, 267, 288; detalles biográficos, 227*n.*, 229; consejo, 234; sobre la corrupción, 239; educación, 234, 270; nobleza, 243, 249-250; orden y "grado", 250, 252; las virtudes, 241 y *n.*, 247, 277
Enrique V, rey de Inglaterra: 208
Enrique VIII, rey de Inglaterra: 237
Enrique de Luxemburgo, sacro emperador romano: 25-26, 35, 37
Erasmo, Desiderio: 7, 8, 208, 211, 214, 219, 227, 229, 253, 254, 267, 271, 273, 274; corrupción, 234; sobre el cristianismo, 244, 245 y *n.*; educación, 253, 255; guerra y paz, 256 y *n.*, 257, 258-260; como humanista bíblico, 224-225; sobre la nobleza, 249; sobre las virtudes, 244-247, 261
Escipión, Publio Cornelio: 100, 110, 150, 178
escolasticismo, el: y el humanismo, 67, 120-127, 207-208; la teoría política republicana, 159-168; en las universidades, 46, 50-51, 54, 67, 119-123, 207
Esparta: 176, 193
Estacio, Publio Papinio: 102
Estado, concepto del: 7-8, 19, 31
estoicismo, el: 12, 61 y *n.*, 62, 104, 177-178
Estrasburgo: 227
Eugenio IV, papa: 131
Ezzelino da Romano: 33, 51, 57, 59
Faba, Guido: 49
facción: causas de la, 76, medios para evitarla, 76, 78-82, 193-195, y la pérdida de la libertad, 42, 60, 75-76, 91, 197
Faenza: 35
Federico II, sacro emperador romano: 25, 32
Federico Barbarroja, sacro emperador romano: 24-25, 27-28, 32, 34, 50
Federico, duque de Urbino: 145
Felipe II, rey de España: 227, 264
Felipe, arzobispo de Ravena: 33, 51
Felipe el Hermoso, rey de Francia: 31
Ferguson, Arthur B.: 250

Fernando, rey de España: 136
Fernando, rey de Nápoles: 134, 143
Ferrara: 25, 27, 33, 43, 107, 162, 210-211
Ferreti, Ferreto de: 44, 56, 133
Fichet, Guillaume: 209-212 y *n.,* 213, 221
Ficino, Marsilio: 132
Fisher, John: 238
Florencia: 26, 31, 33-34, 37, 42-43, 51, 55, 61-62, 70, 90-92, 96, 98, 100, 104, 106, 120, 126, 165, 171-172, 181, 187-188, 192, 210-211, 216; Bartolo sobre, 28-29, 32; Compagni sobre, 58, 60, 63; guerra contra Milán, 87-89, 93-95, 130; Guicciardini sobre, 171-172, 183, 192; y los Médicis, 131-132, 157, 160, 168-170, 171; Palmieri sobre, 87; resistencia a los Médicis en, 132, 160-161, 171; Savonarola sobre, 161-165
Forli: 35, 88
fortuna: adoración a la, 112-113, (denunciada, 112, 162); necesidad de combatir a la, 112-115, 135-138, 201-204
Fortuna, diosa de la suerte: 112-113
Frachetta, Girolamo: 260*n.*
franciscanos, los: 68
Francisco I, rey de Francia: 227, 229, 234
Frankigena, Henrico: 47
Franklin, Julian H.: 218*n.*
Friburgo, Universidad de: 219
Frulovisi, Tito Livio: 208
Gaguin, Robert: 210, 211
Gardiner, Stephen: sobre la razón de Estado, 264 y *n.,* 265
Garin, Eugenio: 12, 115, 201
Génova: 26, 32, 88
Gentillet, Innocent: 262
Gerard, Cornelio: 214
Gerardo de Cannino: 44
Gerardo, obispo de Padua: 51
Geri de Arezzo: 56
Gerson, Jean: 83
Gewirth, Alan: 79*n.*, 80
Ghiberti, Lorenzo: 104
Ghiberti da Correggio: 44
Giannotti, Donato: 157, 171, 176, 179, 188, 189
Gilbert, Félix: 145*n.*, 146*n.*, 160*n.*, 163*n.*, 170 y *n.,* 191*n.*, 203
Gilson, Étienne: 36-37
Giovanni di Bonandrea: 49, 55
Girolami, Remigio de: 70, 73-76, 77*n.*, 100, 163, 191, 197
gloria. *Véase* honor
glosadores, los: 28, 30
Graciano, canonista: 34
Grands Rhétoriqueurs, los: 230
Green, Louis: 114, 115*n.*
Gregorio IX, papa: 32
Gregorio X, papa: 33
Gregorovius, Fernando: 160

Grocyn, William: 211
Guarino da Verona: 107
güelfos, los: 32; Liga Güelfa, 33
guerra, la: denunciada por los humanistas del Norte, 256-260, idea de la guerra justa, 257
Guevara, Antonio de: 227 y *n.,* 228, 232-234, 243, 254, 259
Guicciardini, Francesco: 7, 92, 130, 160, 161, 166, 169, 184-186, 204, 233; sobre el cristianismo, 183; detalles biográficos, 171; fortuna, 202; libertad, 172; y Maquiavelo, 197, 200, 201, 260; sobre los mercenarios, 179; milicias, 188; republicanismo, 174-175, 177, 187; riqueza, 178-179 y *n.,* 186; *virtù,* 192, 195, 201-204
Guido d'Arezzo: 57
Guidotto de Bolonia: 55
Guillermo de Moerbeke: 68
Guillermo de Occam: 83
Hales, John: 228, 237
Haskins, Charles H.: 47*n.*
Hay, Denys: 19
Hazeltine, H. D.: 67
Hegel, G. F. W.: 156
Hesíodo: 218
Hexter, J. H.: 170*n.*, 231, 245*n.*, 246, 267*n.*, 271*n.*
Heywood, John: 249
historia, la: cíclica, 126-127, 202; como fuente de sabiduría política, 185-186, 232-233; y la libre voluntad, 114; lineal, 126-127. *Véase también* crónicas
Hobbes, Thomas: 118, 200
Holmes, George: 26, 46, 72*n.*
Hollis, Martin: 8
"hombres de la Comunidad", los: 236-241, 252-253
honor: denunciado, 117-118; como recompensa de la *virtus,* 117-118, 135-136, 137-138, 147, 150-151, 193-195, 247, 269-272
Horacio: 63
Hotman, Francisco: 7
Hugo de Bolonia: 47-48 y *n.*
Huguccio, obispo de Pisa: 31, 34
Hull, James: 262*n.*
humanismo, el: y el consejo político, 226-230; y la corrupción, 101-102, 181-183, 193-195, 234-235, 238-241; desarrollo del en Italia, 53-59, 101-106, 119-120; y la educación, 105-107, 226-227, 228-234; y el escolasticismo, 120-126, 208-209; en Europa del Norte, 207-214; y la guerra, 256-260; y la investigación bíblica, 222-225; y la investigación jurídica, 214-222; y la Reforma, 237-238; y el Renacimiento, 118-120, 123-124, 125-129, 212; y el republicanismo, 168-204; significado del término, 19, 118-120; y Tomás Moro, 268-274; y las virtudes, 98-99, 117-118, 135-136, 193-195
humanistas. *Véase* humanismo
Hume, David: 63
Humphrey, Duque de Gloucester: 208
Humphrey, Lawrence: 250-251, 252, 255
Hutten, Ulrico de: 219
Hyde, J. K.: 46
Iglesia: relación con la sociedad política, 33-34, 37-40
Imperio, el: en las ciudades italianas, 28-31
imprenta, la: y la difusión del humanismo, 209-210

Índex de Libros Prohibidos: 136-137
Ingolstadt: 212
Inocencio III, papa: 34, 109, 111, 117
Inocencio IV, papa: 32, 34
Isabel , reina de Inglaterra: 226, 237
Jiménez de Cisneros, cardenal: 224
Jones, William: 249
Jordan, W. K.: 237
Jorge de Trebisonda: 122, 157
Josefo: 222
Juan de Gante: 266
Juan de Garland: 54
Juan de Jandum: 70*n.*
Juan de Viterbo: 51-52, 58, 64-65
Julio II, papa: 131, 159-160
jurídico, humanismo. *Véase* humanismo
Juvenal: 58, 61, 178*n.*, 179
Kantorowicz, Ernst H.: 76
Keen, M. H.: 29
Kelley, Donald R.: 215, 216-217, 221, 233
Knowles, David: 69
Kristeller, P. O.: 19, 89 y *n.,* 119-122
Lagarde, Georges de: 78
Landino, Cristofero: 99
Landriani, obispo: 102
Landucci, Luca: 160
Langres: 102
Latimer, Hugh: 228, 237-241
Latimer, William: 211 y *n.,* 238
Latini, Brunetto: 49, 64, 92, 97, 100, 178, 197; detalles biográficos, 55, 57; sobre la fortuna, 113; libertad, 60-61 y *n.,* 72*n.*; como retórico, 58, 72*n.*; sobre las virtudes, 62-63, 65-66
Le Douaren, François: 123, 219
Le Roy, Louis: 128
Lefèvre d'Etaples, Jacques: 225, 227
legibus solutus: defendido, 80
Legnano, batalla de (1176): 25
Lehmberg, Stanford E.: 227*n.*, 228*n.*, 241*n.*
León X, papa: 171
Lever, Thomas: 238, 239
Lewkenor, Lewes: 158*n.*
Leyden: 265
libertad: amenazas a la, por el cristianismo, 182-183; asegurar la, por medio de la frugalidad, 185-186; como auto gobierno, 26-27, 95 y *n.,* 96, 156, 174, 183; como causa de grandeza, 97-98, 100, 159, 172-176; y las ciudades-república italianas, 26-27, 71-72, 90, 95-97, 201-204, 214; por la corrupción, 100-101, 180-183; los escolásticos y la, 71-84, 161-168; por el faccionalismo, 59-60, 73-76, 91, 164; los humanistas y la, 89-101, 156-161, 168-201, 247; como independencia, 26-27, 95 y *n.,* 156, 173, 183-184; por las instituciones, 78-83, 164-165, 167-168, 186-189; por los mercenarios, 93-95, 163-165, 166-168, 179-180; por las milicias, 94-96, 146-148, 163-165, 166-167, 188-191; y la paz, 83, 159; los retóricos y la, 51-52, 57, 59-66; por la riqueza, 60-61, 92, 164, 178-179; por la *virtus* de los ciudadanos, 62-66, 98-99, 101, 167, 191-195, 196-201

Liga Lombarda, la: 25, 27, 32
Liga Santa, la (1512): 160
Limentani, U.: 36*n.*
Linacre, Thomas: 210, 215
Lipsio, Justo: 265-266
Livio, Tito: 56, 208, 170, 208, 211
Locke, John: 12
Lodi: 25-26, 102; Paz de (1454), 156
Lombardía: 24-26, 28, 33, 34-35, 87, 95
Lorenzetti, Ambrogio: 77*n.*
Lovaina: 224, 226
Lovati, Lovato: 56
Lucca: 42, 87, 90, 93, 96
Lucrecio: 102
Luis IV (de Baviera), sacro emperador romano: 26
Luis XII, rey de Francia: 130, 159
Lutero, Martín: 7, 8, 183, 219, 223, 225
Macaulay, Thomas Babington, lord: 153
MacIntyre, Alasdair: 8*n.*
Mair, John: 83
Malatesta de Rímini, los: 44
Manetti, Antonio: 104
Manetti, Giannozzo: 87, 90, 111, 114, 116, 122
Manfredo (hijo de Federico II): 32, 45
Manilio, Marco: 102
Mantegna, Andrea: 104
Mantua: 44, 107, 134
Maquiavelo, Nicolás: 7-8, 10, 12, 52, 63, 65-66, 67, 73, 92, 113, 118, 130-131, 133, 157, 166, 169, 172-174, 183, 204, 233, 244, 264-265; atacado, 267; y sus contemporáneos, 145-155, 195-201; sobre la corrupción, 179-183, 193-195; defendido, 264-266; detalles biográficos, 134-135, 160, 170-171; fecha de sus obras, 134*n.*, 170 y *n.;* fortuna, 137, 201; sobre la fuerza, 146-148; historia, 185-187, 202; honor, 136, 138, 147-148, 151; libertad, 140, 173-174, 186-187, 195-201; mercenarios, 146-147, 180; milicias, 188-190; moralidad política de, 150-151, 197-201, 260-262; sobre el republicanismo, 174-178, 185-187; la riqueza, 179, 186; los "tumultos", 197; *virtù* y las virtudes, 138-139, 142, 147-155, 172-173, 191 y *n.,* 193-195, 196-201
Marco, jurista romano: 216
Marco Aurelio, emperador romano: 260
María, reina de Inglaterra: 264
Mariana, Juan de: 227
Marsilio de Padua: 7, 24*n.*, 37-38, 44, 67, 69, 72-73, 84, 161, 165, 167; detalles biográficos, 70 y *n.,* 78-79; faccionalismo, 75-76, 78-80; sobre la Iglesia, 38-41; sobre el "legislador", 40-41, 79; soberanía popular, 79-83
Martin della Torre: 45
Martines, Lauro: 89
Martín IV, papa: 33
Masaccio: 87
Mastino della Scala de Verona: 43
Maximiliano I, sacro emperador romano: 171, 227
Mazzeo, Joseph A.: 109*n.*

Médicis, los: 131-132, 141, 157-161, 168-170, 171; Alejandro, 132; Cosme, 88, 131, 169; Lorenzo (a quien Maquiavelo dedicó su *Príncipe*), 134, 170; Lorenzo (el Magnífico), 131, 162, 181; Piero, 132, 160

Meinecke, Friedrich: 260*n.*

mercenarios: defendidos, 258-259; denunciados, 93-95, 147, 164-165, 167, 179, 214

Mesnard, Pierre: 7-8

Miguel Ángel Buonarroti: 128

Milán: 25, 45, 64, 75-76, 217; atacada por los franceses, 130, 159; Bonvesin sobre, 151-158; guerra contra Florencia, 87-89, 93, 130

milicias, las: importancia de, 94-95, 146-148, 163-165, 166-168, 188-200

Milton, John: 231

Mino da Colle: 49

Módena: 25

Modestino, jurista romano: 216

Mommsen, Theodor E.: 109*n.*

moneda, degradaciones de la: 240 y *n.*

Montaigne, Michel de: 115; razón de Estado, 265

Montaperti, batalla de (1260): 55, 57

Montecchi, los, de Verona: 43

Montesquieu, Charles de Secondat, Barón de: 63

Mornay, Philippe du Plessis: 7

Moro, Tomás: 7, 212, 228-229, 238-239, 248, 253; sobre el aconsejar a los príncipes, 230-231 y *n.;* sobre el cristianismo, 244 y *n.,* sobre la guerra, 258-259; sobre la injusticia social, 235-237, 261, 269, 273-274; *Utopía* y el humanismo, 266-274

Morton, Cardenal: 230

Muratori, Ludovico: 51

Murphy, J. J.: 47*n.*, 54*n.*

Mussato, Alberto: 45, 56, 59, 61, 92, 97, 178 y *n.*

Nápoles: 32, 130, 207

negotium: preferible al *otium,* 124-125, 132, 229-230, 231*n. Véase también otium*

"negros", facción de los, en Florencia: 34-35, 37, 42-43

Nenna, Giovanni: 249

Nevile, Henry: 191

Nicolás III, papa: 33

Nicolás IV, papa: 33

Nicolás V, papa: 131

nobleza, la: igualada a la virtud, 63-64, 98-99, 248-251, 269-272; la ecuación atacada, 77-78, 249-251, 252

Nordströrn, Johan: 214

North, sir Thomas: 227

Obizzo d'Este de Ferrara: 43 y *n.*

ojo pastoral, El: 52-53, 64-65

Oricellari, jardines, los (Florencia): 169-170, 186, 187

Orleáns: 54

Orvieto: 33-34

Osorio, Jerónimo: 227, 243*n.*, 250

otium: preferible al *negotium,* 124-125, 132, 229-230, 231*n. Véase también negotium*

Otón I, emperador del Sacro Imperio Romano: 24

Otón de Fresinga: 23, 24-25

Oxford, Universidad de: 209, 211, 238; y el humanismo, 209, 211

Pablo, san: 109, 272; citado sobre la obediencia política, 38, 75, 222-223; conferencias de Colet sobre, 222-223, 244, 258

Padua: 26, 33-35, 38, 44, 210-211, 228; círculo prehumanista en, 44, 56-57, 102; y Marsilio, 70-71 y *n.;* Mussato sobre, 59-60, 62; Rolandino sobre, 51

Paetow, Louis J.: 54 y *n.*

Palmieri, Mateo: 87, 90-92

Panofsky, Erwin: 103, 109

papado, el: atacado por Marsilio, 38-41; y las ciudades italianas, 32-35; y Roma, 130-131, 159-160

París, Universidad de: 209; y el escolasticismo, 68-69; y el humanismo, 207-211, 213

Parma: 44, 88

Paruta, Paolo: 159

Patrizi, Francesco: 133-134, 140, 169, 183, 253; sobre la educación, 139, 193; influencia de, 241 y *n.,* 242; sobre los mercenarios, 179; milicias, 189; republicanismo, 172, 174, 177; las virtudes, 135, 137, 141-145, 191, 197

Paulus, jurista romano: 216

Pavia, Universidad de: 210, 217

paz, la: y la libertad, 83, 156-161; como objetivo de la vida cívica, 44-45, 74-77, 83, 139-140, 157-159, 247*n.*, 251-253, 256-260, 271-272

Pedersen, Christian: 225

Perusa: 71, 88

Petrarca, Francisco: 56, 105-107, 113-114, 117-118, 125 y *n.,* 127, 142, 208; citado por Maquiavelo, 138; escolasticismo, 123-124; sobre los mercenarios, 93; sobre la retórica, 102, 104-106; *virtùs* 105, 109-111

Petri, Olaus: 225

Pico della Mirandola: 111, 114-116, 132-133

Piccinino, Niccolo: 93, 146

Piccolomini, Eneas Silvio: 107

Pietro de Muglio: 90

Píndaro: 218

Pirckheimer, Willibald: 211, 215

Pisa: 34, 44, 87, 93, 96, 159, 167, 189

Pisano, Andrea: 213

Pistoya: 35

Placencia: 44; Dieta de (1235), 25

Platón: 58, 132, 143, 157, 208, 232, 248, 255, 262, 273

Plutarco: 102, 208, 229

Pocock, J. G. A.: 8*n.*, 12, 100*n.*, 119*n.*, 163, 172*n.*, 178, 197, 221*n.*

podestá: gobierno por, 23-24, 42-43; libros de consejos para el, 51-53, 59-66

Poggio Bracciolini: 87, 90, 92, 98-99, 102, 114, 128, 161, 169, 208

Pole, Cardenal Reginaldo: 232, 262

Polibio: 126, 202

Policies to Reduce this Realm of England unto a Prosperous Wealth: 240 y *n.*

Poliziano, Angelo: 123, 211, 216-219

Pollainolo, Antonio: 104

Pompeyo el Grande: 242

Pomponazzi, Pietro: 122

Pomponio, Giulio: 168, 216-218, 220

Pontano, Giovanni: 134, 137, 143-144

posglosadores, los: 28, 129, 217
Prato: 190
Previté-Orton, C. W.: 82
principescas, virtudes, conceptos de las: 143-145, 148-153, 242-243
principios del arte epistolar, Los: 47
providencia, la: contrastada con la fortuna, 112-114; igualada a la fortuna, 114
puritanismo: 230-231, 238
Quintiliano: 102
Rabelais, François: 207 y *n.,* 236 y *n.*
Ramus, Pedro: 124
Ravena: 25; Universidad de, 27
Raymundo de Toledo: 67
razón de estado, la, concepto de: atacado, 262-263; defendido, 260 y *n.,* 261, 265-266
Regnum Italicum: 24 y *n.,* 25, 28, 32-33, 35-37, 41, 43-44, 75, 111, 130, 163
Renacimiento, el: y los antecedentes escolásticos, 118-126; y el humanismo, 119-129; Kristeller sobre, 118-122. *Véase también* Renacimiento del Norte, el
Renacimiento del Norte, el: y los orígenes franceses, 212-213; y los orígenes italianos, 207-211, 212-214, 256; significado del término, 212 y *n.*
republicanismo, el, como la mejor forma de gobierno: 59-60, 71-72, 96, 125-127, 157-158, 174-175; defendido (1) por los escolásticos, 161-168; (2) por los humanistas, 168-204; en Florencia, 91-107, 159-165, 168-204; Roma, 159-160, 165-168; Venecia, 156-159, 187-188
retórica, la: enseñanza de, 47-48; filosofía, 103-106, 123-124, 207; y la literatura clásica, 53-57; teoría política, 47-53, 56-66
Reuchlin, Johannes: 224
revolución: y calvinismo, 13
Ribadeneyra, Pedro: 227, 263
Rice, Eugène F.: 222
Riesenberg, Peter: 71*n.*
Rímini: 44
Rinuccini, Alamanno: 169, 172, 192-193
riqueza, la: atacada en la *Utopía,* 268-269, 270, 272; la búsqueda de, defendida, 92-93 y *n.;* como causa de facción, 61, 165-166, 177-179
Robey, David: 120
Rochefoucauld, François de la: 118
Rodolfo de Habsburgo, sacro emperador romano: 33
Rolandino de Padua: 51
Rolando da Piazzola: 58
Roma: 25-26, 32-33, 102-104, 210-211; defensa del republicanismo en, 130-131, 159-160, 165-168, 201
romana, república, la: corrupción de, 179, 181-183, 193-195; libertad bajo, 72, 173-174, 176-178, 180-181; líderes de, 192, 199; *virtus* en, 111, 192-193, 196
romano, derecho, el: y el humanismo, 121-123, 214-218, 218-222; y los posglosadores, 28-31
Romaña, la: 33, 44
Romualdo de Salerno: 27
Rómulo: 199
Roncalia: Decretos de (1158), 28 y *n.,* Dieta de (1158), 25
Rondinelli, Giovanni: 141
Rubinstein, Nicolai: 26, 45, 72*n.*, 77*n.*, 95*n.*
Rucellai, Cosimo: 169-171
Sacchi, Bartolomeo (Platina): 99, 134, 146

sacro emperador romano: 27, 29-30, 31, 82
Sadoleto, Jacopo: 226, 229, 253
St. Gallen: 102
Salamonio, Mario: 179 y *n.,* 217; detalles biográficos, 165-166 y *n.,* sobre Italia, 165-168; riqueza, 165-166; soberanía popular, 168
Salustio: 56-58, 62 y *n.,* 178-179 y *n.,* 209
Salutati, Coluccio: 56, 87, 91, 93, 94*n.*, 100, 106, 119, 124, 126-128, 161, 164, 208; detalles biográficos, 90; sobre el republicanismo, 95-97; *virtus,* 111
San Agustín: 110, 259; sobre la fortuna, 112; guerra, 257; historia, 126; honor, 117; sociedad política, 68; *virtus,* 108, 112
San Marcos, Florencia: 162
Santo Tomás de Aquino: 69-70, 76, 77*n.*, 117, 161; formas de gobierno, 71; guerra, 257; paz, 74 y *n.;* estatus de los gobernantes, 80-81
Savona, Lorenzo de: 209
Savonarola, Girolamo: 161-163 y *n.,* 163-166, 167, 178, 187
Seigel, Jerrold: 89*n.*, 91*n.*, 104 y *n.,* 118-120
Séneca: 56-58, 243
Settala, Ludovico: 260*n.*
Severo, Septimio, emperador romano: 154, 200
Shakespeare, William: 252-253 y *n.; Enrique IV,* Pt. J., 118; *Hamlet,* 108 y *n.,* 148 y *n.; Julio César,* 105 y *n.; Otelo,* 259; *Ricardo II,* 266 y *n.; Romeo y Julieta,* 43; *Troilo y Cressida* 251 y *n.*
Sidney, sir Philip: 259
Siena: 23, 33, 42-43, 55, 77*n.*, 88, 93
signori: surgimiento de los, 42-45, 87-89, 130-135; en Florencia, 95, 131, 159-162; Milán, 45; Roma, 159-160; Venecia, 156-157
Silvestre I, papa: 215
Simone, Franco: 212 y *n.*
Sirio, Publilio: 266
Sismondi, J. C. L. S. de: 43
Sixto IV, papa: 131, 134
Skelton, John: 252
Smith, sir Thomas: 228, 237 y *n.*, 238
soberanía. *Véase* Imperio
soberanía popular: en el pensamiento escolástico, 79-83
Soderini, Piero: 187, 189
Somerset, duque de (el Protector): 237-238 y *n.*
Sorbona, la. *Véase* en París, Universidad de
Starkey, Thomas: 234-241, 239, 252; sobre el consejo, 230, 232; detalles biográficos, 228 y *n.;* sobre la virtud, 241, 247-248
Strauss, Leo: 153
Strozzi, Nanni: 94, 97
Struever, Nancy: 95*n.*
studia humanitatis. Véase humanismo
Sturm, Johann: 227
Suárez, Francisco: 7
Suetonio: 208
Surigone, Stefano: 209
Tácito, Cornelio: 102, 184
Tagliacozzo, batalla de (1267): 32
Tiferna, Gregorio da: 208, 210

Tiptoft, John, conde de Worcester: 98-99
Todi: 90
Tolomei, los, de Siena: 43
Tolomeo de Lucca: 70, 71-73, 76*n.*, 100, 161 y *n.,* 164
Torre, Felipe de la: 227
Toscana: 23, 24-26, 28, 32-35, 167
Treviso: 44
Tucídides: 102, 218
Tyndale, William: 225
Ugolino, conde de Pisa: 44
Ullmann, Walter: 67, 69, 82*n.*
Ulpiano, jurista romano: 229
Umbertino de Ferrara: 108
Unam Sanctam (Bula de 1302): 34
Unwin, George: 237
Urbano IV, papa: 32
Vacherie, Pierre de la: 230
Valla, Lorenzo: 87, 122-123, 128, 168, 210, 215-219, 222-223
Vasari, Giorgio: 128
Vegio, Maffeo: 107
Venecia: 32, 156-161, 167, 171, 176, 210-211, 247
Vergerio, Pier Paolo: 87, 90, 107, 120, 125, 133, 141, 156, 158
Verona: 33, 43, 45, 51, 87
Vespasiano de Bisticci: 145
Vettori, Francesco: 134*n.*
Vicenza: 25, 60, 87
Viena, Universidad de: 212
Villani, Giovanni: 59
Virgilio: 216
virtù: en los *Discursos* de Maquiavelo, 191 y *n.,* 193-195, 196, 196-201; y fortuna, 201-204; y libertad, 191-195; en *El príncipe* de Maquiavelo, 138-139, 146*n.*, 146-150, 151-155, 154*n.*; en Venecia, 158. *Véase también virtus*
virtud: y honor, 118, 136-137, 246-247, 269-271; como la única nobleza, 63-64, 98-99, 248-251, 269-272
virtudes, las: atacadas por Maquiavelo, 146-151, 151-153; en los ciudadanos, 241; y el éxito político, 241, 245-248; en los gobernantes, 52-53; en los nobles, 250-252; y la religiosidad, 242-243, 244-245; en los súbditos 141-142; y la *virtus,* 142-145, 147. *Veáse también* "cardinales", virtudes, cristianas, virtudes y principescas, virtudes
virtus: y *fortuna,* 112, 138-139; y el honor, 117-118, 135, 138-139, 141-143; y la libertad, 162-163, 167-168, 190-191, 191-193; recuperación del ideal, 104-112; y las virtudes, 104-105, 110, 142-145, 147; el *vir virtutis,* 104-105, 112-118, 136-137
Visconti, los: 26, 45, 59; Filippo María Visconti, 88, 98, 133; Giangaleazzo Visconti, 87-89, 95, 133; Orto Visconti, 45
Vitelli, Cornelio: 209 y *n.,* 211
Vitoria, Francisco de: 7
Vittoria: 25
Vittorino da Feltre: 107
Vives, Juan Luis: 226, 231*n.*, 233, 253, 267, 271
Volterra: 33, 94
Vortigerius, rey de los bretones: 264

Weber, Max: 8*n.*
Weinstein, Donald: 163 y *n.*, 164
Weiss, Roberto: 56 y *n.*
Westminsrer, abadía de: 103
Whitfield, J. H.: 104*n.*
Wieruszowski, Helene: 49*n.*
Wilks, Michael: 68*n.*, 78
Wimpfeling, Jacob: 227, 242
Witt; Ronald, G.: 59, 72*n.*
Wolin, Sheldon S.: 146
Wolsey, cardenal Thomas: 252
Woolf, Cecil N. S.: 69
Zasio, Ulrico: 219
Zuccolo, Ludovico: 260
Zutphen, batalla de (1586): 259

ÍNDICE

Prólogo
Reconocimientos
Notas sobre el texto

Primera Parte
LOS ORÍGENES DEL RENACIMIENTO

I. *El ideal de libertad*
Las ciudades-república y el Imperio
Las ciudades-república y el papado
II. *Retórica y libertad*
El surgimiento de los déspotas
El desarrollo del Ars dictaminis
El surgimiento del humanismo
La defensa retórica de la libertad
III. *Escolasticismo y libertad*
La recepción del escolasticismo
La defensa escolástica de la libertad

Segunda Parte
EL RENACIMIENTO ITALIANO

IV. *El renacimiento florentino*
El análisis de la libertad

La recuperación de los valores clásicos
El concepto de virtus
Los poderes del vir virtutis
Los humanistas y el Renacimiento
V. *La edad de los príncipes*
El triunfo del gobierno principesco
El ideal humanista del gobierno principesco
La crítica de Maquiavelo al humanismo
VI. *La pervivencia de los valores republicanos*
Los centros del republicanismo
La aportación del escolasticismo
La aportación del humanismo
La contribución de Maquiavelo
El fin de la libertad republicana

Tercera Parte
EL RENACIMIENTO EN EL NORTE

VII. *La difusión de la cultura humanista*
La migración de los humanistas
El humanismo y la cultura jurídica
El humanismo y la cultura bíblica
VIII. *La recepción del pensamiento político humanista*
Los humanistas como consejeros
Las injusticias de la época
La centralidad de las virtudes
Las cualidades del guía
El papel de la educación

IX. *La crítica humanista del humanismo*
El humanismo y la justificación de la guerra
El humanismo y la "razón de Estado"
Utopía y la crítica del humanismo
Bibliografía
Índice analítico

Con el objeto de rastrear y entender los fundamentos del pensamiento político moderno, Quentin Skinner ofrece en este volumen un esbozo de los principales escritos políticos de autores renacentistas como Dante, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Guicciardini, Erasmo y Tomás Moro. Después, a partir de esos textos, busca iluminar un tema histórico más general: el proceso por el cual llegó a formarse el concepto moderno del Estado.

Al mismo tiempo, esta obra constituye una significativa aportación metodológica, ya que muestra una manera particular de enfocar el estudio y la interpretación de los textos históricos. En contraste con otros métodos, Skinner no se concentra exclusivamente en los principales teóricos, sino que pone especial atención a la matriz social e intelectual, más general, a partir de la cual surgieron las obras de aquéllos.

A más de tres décadas de su publicación original, esta obra se mantiene vigente precisamente por el novedoso método de Skinner. Al haber envuelto los textos clásicos con su apropiado contexto, el autor ofrece la posibilidad de reconstruir un panorama, amplio y realista, de la elaboración del pensamiento político renacentista. De este modo, el lector podrá observar las conexiones entre la teoría política y la práctica; contará con un marco general para situar los principales escritos políticos del Renacimiento, y podrá reflexionar sobre la influencia de esas ideas en el pensamiento contemporáneo.

www.fondodeculturaeconomica.com

ÍNDICE

Prólogo 7
Reconocimientos 18
Notas sobre el texto 22
Primera Parte. Los orígenes del renacimiento 26
I. El ideal de libertad 27
Las ciudades-república y el Imperio 27
Las ciudades-república y el papado 41
II. Retórica y libertad 57
El surgimiento de los déspotas 57
El desarrollo del Ars dictaminis 64
El surgimiento del humanismo 74
La defensa retórica de la libertad 83
III. Escolasticismo y libertad 96
La recepción del escolasticismo 96
La defensa escolástica de la libertad 102
Segunda Parte. EL RENACIMIENTO ITALIANO 124
IV. El renacimiento florentino 125
El análisis de la libertad 129
La recuperación de los valores clásicos 147
El concepto de virtus 152
Los poderes del vir virtutis 162
Los humanistas y el Renacimiento 173
V. La edad de los príncipes 192
El triunfo del gobierno principesco 192

El ideal humanista del gobierno principesco 199
La crítica de Maquiavelo al humanismo 216
VI. La pervivencia de los valores republicanos 232
Los centros del republicanismo 232
La aportación del escolasticismo 240
La aportación del humanismo 251
La contribución de Maquiavelo 294
El fin de la libertad republicana 302
Tercera Parte. EL RENACIMIENTO EN EL NORTE 309
VII. La difusión de la cultura humanista 310
La migración de los humanistas 310
El humanismo y la cultura jurídica 321
El humanismo y la cultura bíblica 333
VIII. La recepción del pensamiento político humanista 340
Los humanistas como consejeros 340
Las injusticias de la época 352
La centralidad de las virtudes 362
Las cualidades del guía 374
El papel de la educación 380
IX. La crítica humanista del humanismo 388
El humanismo y la justificación de la guerra 388
El humanismo y la "razón de Estado" 394
Utopía y la crítica del humanismo 404
Bibliografía 417
Índice analítico 466
Índice 481